HANNAH ARENDT

LA ÚLTIMA ENTREVISTA
Y OTRAS CONVERSACIONES

Traducción de Ana González Castro
y Diego Ruiz Oliveira

PÁGINA INDÓMITA

Título original: *The Last Interview and Other Conversations*

© Melville House Publishing, 2013, publicado bajo acuerdo con Georges Borchardt, Inc., Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, Piper Verlag GmbH e International Editors Co
© de «¿Qué queda? Queda la lengua materna», The Literary Trust of Hannah Arendt Bluecher, 2013. Publicado originalmente en *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 1965
© de «Eichmann era escandalosamente necio», The Literary Trust of Hannah Arendt Bluecher, 2013 (respuestas de Hannah Arendt) y Piper Verlag GmbH, 2011 (preguntas de Joachim Fest). Publicado originalmente en *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe* (ed. de Ursula Ludz y Thomas Wild), Piper, Munich, 2011, pp. 36–60
© de «Pensamientos sobre política y revolución», Hannah Arendt, 1969, 1970, 1971, 1972, renovado por Lotte Kohler 1997, 1998, 1999. Publicado originalmente en *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, 1972
© de «La última entrevista», The Literary Trust of Hannah Arendt Bluecher, 2013. Publicado originalmente en *Hannah Arendt Newsletter*, #2, diciembre 1999, pp. 52–61
© de la traducción de «¿Qué queda? Queda la lengua materna», «Pensamientos sobre política y revolución» y «La última entrevista», Ana González Castro
© de la traducción de «Eichmann era escandalosamente necio», Diego Ruiz Oliveira
© de la presente edición, PÁGINA INDÓMITA, S.L.U.
Providencia 114 bis, 4° 4ª. 08024 Barcelona
www.paginaindomita.com

Diseño de cubierta y composición: Ángel Uzkiano
Ilustración de cubierta: grafiti de Patrik Wolters, alias BeNeR1 (fotografía de Bernd Schwabe)
Impresión y encuadernación: Romanyà Valls
Primera edición: febrero de 2016
Primera reimpresión: abril de 2016

Todos los derechos reservados

ISBN: 978-84-943664-8-2
Depósito legal: C-2441-2015

ÍNDICE

¿Qué queda? Queda la lengua materna 9
Una conversación con Günter Gaus
Zur person, ZDF TV, Alemania, 1964

Eichmann era escandalosamente necio 51
Entrevista con Joachim Fest
Das Thema, SWR TV, Alemania, 1964

Pensamientos sobre política y revolución 81
Entrevista con Adelbert Reif
Crisis de la República, 1970

La última entrevista 127
Con Roger Errera
Un certain regard, ORTF TV, Francia, 1973

Información biográfica 157

¿QUÉ QUEDA? QUEDA LA LENGUA MATERNA

Una conversación con Günter Gaus
Zur person, ZDF TV, Alemania
28 de octubre de 1964

La siguiente conversación entre Hannah Arendt y Günter Gaus —en ese momento un reconocido periodista, y más tarde alto funcionario del gobierno de Willy Brandt— se emitió en la televisión de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964. La entrevista ganó el premio Adolf Grimme, y al año siguiente se publicó bajo el título «*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*» (¿Qué queda? Queda la lengua materna), en Günger Gaus, *Zur Person*, Múnich, 1965. Traducida al inglés por Joan Stambaugh, se incluyó en *Essays on Understanding* (Ensayos de comprensión), editados por Jerome Kohn (Harcourt Brace Jovanovich, 1994).

GÜNGER GAUS: *Señora Arendt, es usted la primera mujer a la que entrevistamos en un programa de esta serie. Una mujer con una profesión que, según la concepción habitual, podríamos considerar masculina: es usted filósofa. Esto me lleva a la primera pregunta: a pesar del respeto y del reconocimiento que recibe, ¿tiene usted la impresión de que su papel en el círculo de los fi-*

lósofos es raro o insólito por el hecho de ser mujer, o entramos con ello en la cuestión de la emancipación femenina, que para usted nunca ha existido?

HANNAH ARENDT: Me temo que debo empezar protestando. No pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si podemos hablar en estos términos, es la teoría política. No me veo a mí misma como filósofa y tampoco considero haber sido admitida en ese círculo, como usted amablemente supone. En cuanto al otro asunto que plantea en su presentación: usted dice que la filosofía suele considerarse como una profesión masculina. Bueno, no tiene por qué seguir siendo así, es perfectamente factible que algún día una mujer sea filósofa.

G. G.: *Yo considero que usted es filósofa...*

H. A.: Bueno, no puedo hacer nada contra eso, pero yo opino que no. Me despedí de la filosofía para siempre. Como usted sabe, la estudié, pero eso no significa que la ejerza.

G. G.: *Me alegra que toquemos este punto, y me gustaría que precisara cuál es para usted la diferencia entre la filosofía política y su trabajo como profesora de teoría política. Cuando pienso en alguna de sus obras, como* La condición humana, *yo desde luego la ubicaría en el te-*

rreno de la filosofía mientras usted no defina la diferencia con mayor precisión.

H. A.: La diferencia se halla realmente en la cosa misma. La expresión *filosofía política* —que yo evito— arrastra la carga de la tradición. Cuando hablo de este tipo de temas, sea o no en términos académicos, apunto que entre la filosofía y la política existe una tensión vital. Es decir, entre el hombre como un ser que piensa y el hombre como un ser que actúa se produce una tensión que no está presente en la filosofía natural, por ejemplo. El filósofo, como los demás seres humanos, puede observar la naturaleza de manera objetiva, y al exponer lo que piensa habla en nombre de toda la humanidad. Sin embargo, con respecto a la política, su mirada no puede ser objetiva o neutral. No desde Platón.

G. G.: *Entiendo a qué se refiere.*

H. A.: La mayoría de los filósofos, con pocas excepciones, presenta una suerte de hostilidad frente a la política. Kant es una excepción. Esa hostilidad es de extraordinaria importancia en el tema en conjunto, porque no tiene relación con algo personal, sino que está en la propia esencia de la cuestión.

G. G.: *¿Y usted no quiere participar de dicha hostilidad porque cree que interferiría en su trabajo?*

H. A.: Exacto, «no quiero participar de dicha hostilidad». Quiero observar la política, por así decirlo, con la mirada no enturbiada por la filosofía.

G. G.: *Entiendo. Si me lo permite, volvamos al tema de la emancipación de la mujer: ¿le ha supuesto algún problema su condición femenina?*

H. A.: Sí, por supuesto. El problema como tal siempre está ahí. En realidad, yo he sido bastante anticuada. Siempre he pensado que ciertas ocupaciones no son apropiadas para las mujeres, que no les van, si puedo expresarlo así. Por ejemplo, que una mujer dé órdenes no está bien visto, y no debería adoptar ese perfil si pretende ser femenina. Aunque no sé si tengo razón, he vivido de acuerdo con este criterio de manera más o menos inconsciente —o, mejor dicho, más o menos consciente—. El asunto en sí nunca me ha condicionado personalmente. Para decirlo de manera muy sencilla, siempre he hecho lo que he querido.

G. G.: *En gran medida, su trabajo —seguramente entraremos en detalles después— busca conocer las condiciones bajo las que la acción y el comportamiento políticos tienen lugar. ¿Aspira con él a ejercer una gran influencia sobre la opinión pública o considera que dicha influencia es imposible en la actualidad? ¿O es esta una cuestión secundaria para usted?*

H. A.: No es una cuestión de respuesta fácil, pero, con honestidad, diría que cuando trabajo no me preocupo por la influencia que pueda ejercer.

G. G.: *¿Y una vez ha terminado?*

H. A.: Entonces, he terminado. Lo que quiero es comprender. Para mí, escribir forma parte del proceso de comprensión; durante dicho proceso se formulan ciertas ideas... Si tuviera buena memoria y pudiera retener todos mis pensamientos, dudo que escribiese —soy consciente de mi pereza—. El propio proceso de pensar es muy importante para mí; cuando consigo hacerlo, me siento personalmente satisfecha. Y mucho más si después consigo expresarlo de manera adecuada mediante la escritura.

Pero usted me pregunta acerca de la influencia de mi trabajo sobre los demás. Si me permite la ironía, ese es un asunto típicamente masculino: los hombres siempre buscan ese efecto. Yo, en cambio, lo considero algo más bien superfluo. ¿Me veo como alguien influyente? No, lo que quiero es comprender. Y si los demás comprenden de la misma manera en que yo lo he hecho, eso supone para mí una gran satisfacción, un sentimiento de pertenencia similar al de estar entre los tuyos.

G. G.: *¿Escribe con soltura? ¿Es capaz de formular ideas con facilidad?*

H. A.: A veces sí, a veces no. Pero le diré que, en general, nunca escribo hasta que, por así decirlo, puedo dictarme a mí misma.

G. G.: *¿Hasta que ya lo ha pensado bien?*

H. A.: Sí, cuando sé con exactitud qué quiero escribir. Normalmente redacto del tirón con relativa rapidez —en realidad depende de la velocidad con la que mecanografíe.

G. G.: *La teoría, la acción y el comportamiento políticos son ahora el centro de su trabajo. En relación con esto, me parece de especial interés su correspondencia con el profesor Gershom Scholem.*[1] *Si me permite citarla, en ella usted escribió: «En mi juventud no me interesaban ni la política ni la historia». Señora Arendt, como judía, usted emigró de Alemania en 1933. Tenía entonces 26 años. ¿Existe una relación directa entre ese acontecimiento y el final de su indiferencia respecto a la política y la historia?*

1. Gershom Scholem (1897-1982), sionista, historiador y eminente erudito del misticismo judío, de origen alemán. Era un viejo conocido de Hannah Arendt. El 23 de junio de 1963 le escribió una carta muy crítica sobre su libro *Eichmann en Jerusalén*. La cita que aparece aquí corresponde a la respuesta de Arendt, fechada el 24 de julio de 1963.

H. A.: Sí, desde luego. No había lugar para la indiferencia en *1933*. Ya no lo había incluso antes.

G. G.: *¿Para usted tampoco?*

H. A.: Por supuesto. Yo no militaba en ningún partido —ni tampoco sentía esa necesidad—, pero leía la prensa con detenimiento y me formé mi propia opinión. En 1931 estaba firmemente convencida de que el nazismo tomaría el poder. Y discutí mucho sobre este asunto, pero no me impliqué de manera sistemática hasta que decidí emigrar.

G. G.: *Tengo otra pregunta, relacionada con lo que acaba de decir. Si en 1931 estaba convencida de que el ascenso al poder de los nazis era imparable, ¿no sintió el impulso de oponerse activamente, afiliándose a un partido, por ejemplo? ¿O pensó que eso ya no tenía sentido?*

H. A.: Pensé que ya no tenía sentido. De lo contrario —es difícil decirlo ahora, a posteriori— quizá habría hecho algo, pero concebía que no había esperanza.

G. G.: *¿Recuerda si algún acontecimiento determinante marcó su giro hacia la política?*

H. A.: Diría que lo ocurrido el *27* de febrero de 1933: el incendio del Reichstag y los arrestos ilegales que le si-

guieron esa misma noche, las llamadas «detenciones preventivas». Como sabe, trasladaron a los detenidos a los sótanos de la Gestapo o a los campos de concentración. Lo que entonces sucedió fue monstruoso, aunque ahora esté eclipsado por lo que ocurrió después. Eso me sacudió de inmediato, y desde ese momento también me sentí responsable. Es decir, dejé de considerarme una simple espectadora e intenté ayudar de diferentes maneras. Pero lo que al final hizo que decidiese salir de Alemania, si he de hablar de eso... nunca antes lo he mencionado porque es muy poco relevante....

G. G.: *Por favor, cuéntenos.*

H. A.: Tenía la intención de emigrar de todos modos. Enseguida vi que los judíos no podían quedarse, y yo no pretendía deambular por Alemania, por así decirlo, como una ciudadana de segunda categoría, en la forma que fuera. Es más, estaba convencida de que las cosas irían a peor. Sin embargo, al final no me marché de manera pacífica, y debo decir que eso en cierto sentido me alegró: ocurrió que me arrestaron y tuve que salir ilegalmente del país —enseguida le diré cómo—. Pero pensé: «Al menos he hecho algo, no soy inocente. ¡Nadie podrá echármelo en cara!».

Fue la Unión Sionista alemana la que me dio la oportunidad. Aunque yo no era sionista, y ellos tampoco trataron de convertirme, ni tenía nada que ver con

el movimiento en términos políticos, me influyeron en cierto sentido: principalmente por la autocrítica que procesaban y que impulsaron entre el pueblo judío. Eso me impresionó. Pues bien, yo tenía una estrecha amistad con algunos de sus líderes, sobre todo con el entonces presidente, Kurt Blumenfeld. Y sucedió que en 1933 él y alguien que usted no conoce me dijeron: «Queremos recopilar las declaraciones antisemitas hechas en circunstancias ordinarias por asociaciones profesionales de todo tipo, por revistas especializadas... en definitiva, reunir todo este tipo de cosas que se desconocen fuera del país». Organizar algo así en ese momento era hacer lo que los nazis llamaban «propaganda difamatoria», y ningún sionista podía encargarse de ello, porque si le descubrían expondría a toda la organización.

G. G.: *Naturalmente.*

H. A.: Está claro. Así que me preguntaron: «¿Quieres hacerlo?». Y yo respondí: «Por supuesto que sí». La propuesta me hizo feliz: en primer lugar porque me pareció una idea muy inteligente, y en segundo porque sentí que algo podía hacer después de todo.

G. G.: *¿La detuvieron por eso?*

H. A.: Sí, me descubrieron. Pero tuve mucha suerte: me liberaron ocho días después porque entablé amistad con

el oficial que me arrestó, un hombre encantador al cual acababan de ascender de la policía criminal a una división política, y que no tenía ni idea de lo que debía hacer. Él me dijo varias veces: «En cualquier arresto suelo revisar el expediente y, tras eso, sé cómo proceder. Pero ¿qué se supone que debo hacer con usted?».

G. G.: *¿Eso ocurrió en Berlín?*

H. A.: Sí, en Berlín. Por desgracia, tuve que mentirle porque no podía exponer a la organización. Me inventé historias fantásticas, y me dijo: «La metí aquí y de aquí la sacaré; no contrate a ningún abogado. A ustedes los judíos ya no les queda dinero, ¡ahórreselo!». Mientras tanto, la organización me proporcionó un abogado defensor —a través de sus miembros, por supuesto—. Pero lo rechacé, porque el hombre que me arrestó tenía una expresión tan franca y honesta que confié en él y pensé que para mí sería mejor baza que un abogado temeroso.

G. G.: *¿Y la soltaron y pudo salir de Alemania?*

H. A.: Me soltaron, pero tuve que cruzar ilegalmente la frontera... mi nombre no estaba limpio.

G. G.: *En la correspondencia con Scholem que hemos mencionado, usted rechazaba, por superflua, la adver-*

tencia que él le hizo de no olvidar su pertenencia al pueblo judío. Usted escribió —cito de nuevo—: «Ser judía es un hecho indiscutible en mi vida, y en relación con esto nunca he pretendido cambiar nada, ni siquiera durante mi niñez». Me gustaría preguntarle algo: usted nació en Hannover en 1906 —hija de un ingeniero— y creció en Königsberg, ¿recuerda qué significaba para una niña ser de familia judía en la Alemania de la preguerra?

H. A.: No podría responderle con veracidad en términos generales, solo puedo hablar por mí misma. ¿Desea una respuesta general o personal?

G. G.: *Sus recuerdos personales, si le parece.*

H. A.: Según mi recuerdo personal, le diré que no supe por mi familia que yo era judía. Mi madre no era nada religiosa...

G. G.: *Su padre murió joven...*

H. A.: Así es —toda la historia suena un tanto extraña—. Provengo de una antigua familia de Königsberg: mi abuelo fue concejal de esa ciudad y presidente de la comunidad judía liberal, pero durante mi infancia nunca oí la palabra *judío* en casa; me topé con ella por primera vez en los comentarios antisemitas —que no merece la

pena repetir ahora— de otros niños en la calle. Y eso, por así decirlo, me *iluminó*.

G. G.: *¿Supuso una conmoción para usted?*

H. A.: No.

G. G.: *¿Se sintió* especial *en ese momento?*

H. A.: Se trata de algo distinto. ¿Sentí que era especial? Sí. Hoy no sabría descifrar el porqué, pero no me conmocionó en absoluto. Solo pensé para mis adentros: «Así son las cosas».

G. G.: *¿De qué manera se sintió especial?*

H. A.: Objetivamente, creo que tenía que ver con mi condición judía. Por ejemplo, de niña —ya algo crecida— sabía que tenía aspecto judío: mi aspecto era muy distinto al de otros niños. Yo era muy consciente de ello, pero no de un modo que me hiciera sentir inferior, simplemente era así. Además, mi madre y mi hogar familiar también eran diferentes de lo habitual, peculiares en comparación con los de aquellos con quienes nos relacionábamos e incluso con los de otros niños judíos. Pero a esa edad era complicado descifrar con exactitud qué era lo especial.

G. G.: *¿Podría aclararnos qué era lo peculiar en su casa? Dice que su madre no consideró necesario explicarle que usted era judía hasta que se topó con el antisemitismo en la calle. ¿Había perdido su madre la conciencia de ser judía, la que usted reclama para sí misma en la carta a Scholem? ¿Era para ella un hecho sin relevancia? ¿Había tenido éxito en la asimilación a la cultura alemana o al menos así lo creía?*

H. A.: Mi madre era una persona poco inclinada a teorizar, no creo que tuviera ninguna idea especial al respecto. Al igual que mi padre, provenía del movimiento socialdemócrata, del círculo de la *Sozialistische Monatshefte,*[2] y creo que la cuestión que usted me plantea le resultaba irrelevante. Por supuesto que era judía, y por lo tanto nunca me habría bautizado, e imagino que habría sellado mi boca si, por ejemplo, yo hubiese negado serlo. ¡Eso era impensable, ni se planteaba! Pero en los años veinte, cuando yo era joven, el tema cobró una envergadura mayor de la que había tenido para mi madre. Y más tarde, cuando me hice adulta, también para ella adquirió más importancia de la que había tenido en toda su vida, pero eso fue debido a las circunstancias externas.

En cuanto a mí, no creo haberme considerado nunca alemana —en el sentido de pertenencia al pueblo

2. La *Sozialistische Monatshefte* era una reconocida revista política de la época. *(N. de la T.)*

alemán, no en el sentido de ciudadanía, si me permite hacer esta distinción—. Recuerdo haber discutido esto con Jaspers hacia 1930. Él decía: «¡Por supuesto que eres alemana!». A lo que yo replicaba: «A la vista está que no». Pero eso ni me molestaba ni lo vivía con sentimiento de inferioridad, en absoluto.

Y vuelvo a lo que era especial en mi casa. Mire, todos los niños judíos se toparon con el antisemitismo, y eso envenenó las almas de muchos de ellos, pero mi madre me inculcó la actitud de no afligirme ante los ataques y dar la cara. Por ejemplo, si alguno de mis profesores hacía comentarios antisemitas —que generalmente no se referían a mí, sino a otras compañeras judías, en especial a las que provenían del este de Europa—, yo tenía instrucciones de mi madre de abandonar la clase, ir a casa e informar con detalle sobre lo ocurrido. Después ella escribía una de sus muchas cartas certificadas y para mí el asunto estaba arreglado. Me libraba de la escuela ese día, y eso era maravilloso. Pero cuando los comentarios provenían de otros niños me defendía yo sola, no tenía permitido contarlo en casa. Por todo ello, este asunto nunca me supuso un problema, pues seguí reglas de conducta gracias a las cuales conservé mi dignidad, y al mismo tiempo me sentía absolutamente protegida por mi familia.

G. G.: *Usted estudió en Marburgo, Heidelberg y Friburgo con profesores como Heidegger, Bultmann y Jas-*

pers. Escogió la especialidad de filosofía, y también, como materias secundarias, la teología y el griego. ¿Por qué esa elección?

H. A.: A menudo también yo me lo pregunto. Todo lo que puedo decir es que desde los 14 años sabía que estudiaría filosofía.

G. G.: *¿Por qué?*

H. A.: Leí a Kant. Se preguntará por qué leí a Kant. Bien, por así decirlo, mi argumento era: «Puedo estudiar filosofía o tirarme por la ventana». Pero no porque careciese de apego a la vida. En absoluto. Como he dicho antes, necesitaba comprender —una necesidad presente desde una edad muy temprana—. Mire, todos los libros estaban en la biblioteca de nuestra casa, solo tenía que cogerlos de las estanterías.

G. G.: *Además de Kant, ¿recuerda alguna otra lectura que hoy destacaría?*

H. A.: Sí. Primero la *Psychologie der Weltanschauungen* (Psicología de las concepciones del mundo) de Karl Jaspers, publicada en 1920,[3] si no me equivoco. Por entonces yo tenía 14 años. Después leí a Kierkegaard.

3. Publicada por primera vez en Berlín en 1919.

G. G.: *¿Y es ahí cuando aparece la teología?*

H. A.: Sí, relacioné una cosa con otra. Para mí, en cierto modo, la filosofía y la teología iban de la mano. Mi único recelo era cómo manejar eso siendo judía, cómo proceder. Y lo cierto es que no tenía ni idea y pasé por ciertos problemas que, más adelante, se resolvieron por sí mismos.

Lo del griego es otra cuestión. Siempre me ha gustado mucho la poesía griega, que ha estado muy presente en mi vida. Así que escogí griego porque era la opción más cómoda; de todas maneras, ya lo leía.

G. G.: *¡Estoy impresionado!*

H. A.: No exagere.

G. G.: *¿Sus dotes intelectuales, evidentes desde una edad muy temprana, le impidieron en algún momento, quizá de manera dolorosa, tener relaciones corrientes con los de su entorno en la escuela o en la universidad?*

H. A.: Es lo que habría ocurrido si hubiese sido consciente de ello, pero creía que todo el mundo era así.

G. G.: *¿Cuándo se dio cuenta de que estaba equivocada?*

H. A.: Bastante tarde. Prefiero no decir cuándo, me re-

sulta embarazoso. Mire, yo era indescriptiblemente ingenua, en parte debido a la educación recibida en casa. En mi entorno familiar nunca se hablaba de calificaciones escolares; hacerlo se consideraba mediocre. Cualquier ambición era signo de mediocridad. Pero la situación no me resultaba nada clara. En alguna ocasión experimenté una especie de extrañeza respecto a la gente.

G. G.: *¿Y pensaba que esa extrañeza provenía de usted?*

H. A.: Sí, exclusivamente. Pero eso no tiene nada que ver con el talento. Nunca la asocié con el talento.

G. G.: *¿El resultado fue sentir desprecio hacia los demás cuando era joven?*

H. A.: Sí, me ocurrió a una edad muy temprana. Y a menudo sufrí por ello; sabía que no debía sentir tanto desdén, que no estaba bien, etcétera.

G. G.: *Entiendo. Cuando dejó Alemania en 1933, se fue a París, donde trabajó en una organización que buscaba alojamiento para jóvenes judíos en Palestina. ¿Puede contarnos algo más?*

H. A.: La organización llevaba a jóvenes judíos, de entre 13 y 17 años, de Alemania a Palestina, y allí los alojaba

en kibutzs. Por eso conozco esos asentamientos tan bien.

G. G.: *Y desde una fecha muy temprana.*

H. A.: Así es, en ese momento me inspiraban un gran respeto. Una vez allí, los jóvenes aprendían una profesión o recibían un reciclaje formativo. Fue una manera de ayudar a los refugiados de Alemania. Alguna vez también infiltré a niños polacos. Era un trabajo social corriente, un trabajo educativo... Se acondicionaron grandes campamentos en zonas rurales, donde los niños se preparaban para Palestina; recibían clases, aprendían agricultura y ganaban peso. Teníamos que vestirles de pies a cabeza, cocinar para ellos... Sobre todo había que procurarles documentos de identidad. Nos poníamos de acuerdo con los padres y, antes que nada, había que conseguirles dinero, que era de lo que básicamente me encargaba yo. Trabajé en colaboración con mujeres francesas. Eso es más o menos lo que hacíamos. ¿Quiere que le cuente cómo decidí hacer ese trabajo?

G. G.: *Por favor.*

H. A.: Verá, yo provenía de un contexto puramente académico, y en ese sentido el año 1933 me dejó una profunda huella, primero positiva y después negativa —o quizá debería decirlo al revés—. Hoy la gente tiende a

pensar que en 1933 los judíos alemanes estaban conmocionados porque Hitler se hizo con el poder. Pues bien, en lo que a mí y a la gente de mi generación concierne, diré que se trata de un curioso malentendido. Naturalmente que el ascenso de Hitler fue algo terrible, pero esa era una cuestión política, no personal. No necesitábamos que Hitler tomara el poder para saber que los nazis eran nuestros enemigos: eso era completamente evidente, desde hacía por lo menos cuatro años, para cualquiera que no fuera estúpido. Y también sabíamos que muchos alemanes les apoyaban. En 1933 nada de eso podía ya sorprendernos ni conmocionarnos.

G. G.: *¿Quiere decir que la conmoción de 1933 consistió en que los acontecimientos pasaron del terreno político al ámbito personal?*

H. A.: Ni siquiera eso, o mejor dicho, eso también. En primer lugar, lo político se convertía en destino personal cuando uno emigraba. Y en segundo lugar, los propios amigos se unieron al pensamiento único (*Gleichschaltung*),[4] aceptaron el proceso de nazificación. El pro-

4. *Gleichschaltung*, o coordinación política, se refiere a la aceptación generalizada, desde los inicios del nazismo, del nuevo clima político, ya fuera para asegurar la posición social o para encontrar empleo. Adicionalmente, describe la política nazi de convertir las organizaciones tradicionales —grupos de jóvenes y todo tipo de clubes y asociaciones— en organizaciones específicamente nazis.

blema personal radicó en lo que hicieron nuestros amigos, no nuestros enemigos. La ola de la *Gleichschaltung*, que era relativamente voluntaria —o al menos todavía no se producía bajo la presión del terror—, hizo que a nuestro alrededor se abriera un espacio vacío. Yo me movía en un ambiente intelectual, pero también frecuentaba a otro tipo de gente, y le diré que la adaptación al pensamiento único, a la *Gleichschaltung*, se convirtió en la regla entre los intelectuales, pero no entre los demás. Nunca olvidaré eso. Salí de Alemania obsesionada con la idea —algo exagerada, por supuesto— de que nunca más volvería a verme envuelta en asuntos intelectuales, no quería tener nada que ver con ese mundo. Además, entonces no creía que los judíos ni los intelectuales alemanes de origen judío hubiesen actuado de modo distinto si sus propias circunstancias hubiesen sido diferentes: pensaba que esa actitud estaba relacionada con esta profesión, con la intelectualidad. Por supuesto, hablo del pasado, hoy sé algo más del asunto.

G. G.: *Precisamente iba a preguntarle si todavía lo cree.*

H. A.: No con la misma intensidad, pero aún pienso que la esencia del intelectual consiste en fabricar ideas sobre cualquier asunto. Nadie culpa a los que se sometieron al pensamiento único porque tenían una familia a la que

cuidar. Lo grave es que muchos acabaron creyendo en el nazismo. Y eso, aunque fuese por poco tiempo —en algunos casos por muy poco tiempo—, significa que se hicieron ideas sobre Hitler, ideas terroríficamente interesantes, fantásticas y complicadas, ideas muy por encima del nivel habitual. Lo encontré grotesco. Hoy diría que cayeron en la trampa de sus propias ilusiones. Eso es lo que ocurrió. Pero en ese momento no lo veía con tanta claridad.

G. G.: *¿Es esa la razón por la que se apartó de los círculos intelectuales y empezó a realizar trabajos de naturaleza práctica?*

H. A.: Sí. La parte positiva fue la siguiente. En primer lugar, me di cuenta de algo que expresé repetidamente a través de esta frase: «Si te atacan como judío, debes defenderte como judío»; no como alemán ni como ciudadano del mundo ni como defensor de los derechos humanos o lo que sea. Pero ¿qué podía hacer yo, concretamente, como judía? Y en segundo lugar, para entonces ya tenía la clara intención de trabajar por primera vez para una organización, la sionista, que era la única que estaba preparada, ya que carecía de sentido trabajar con aquellos que se habían asimilado —además, nunca tuve nada que ver con ellos—. Pero ya me había preocupado por la cuestión judía con anterioridad: el libro sobre Rahel Varnhagen estaba terminado cuando salí de

Alemania,[5] y el problema judío tiene un papel relevante en la obra. Lo escribí con una idea: «quiero comprender». No eran mis problemas personales como judía los que discutía ahí, pero en ese momento pertenecer al pueblo judío se había convertido en mi propio problema: y mi propio problema era político. Puramente político. Quería, pues, pasar al trabajo práctico, y exclusivamente al trabajo relacionado con la cuestión judía: con esa idea en mente busqué trabajo en Francia.

G. G.: *Hasta 1940.*

H. A.: Sí.

G. G.: *Después, tras estallar la Segunda Guerra Mundial, usted se fue a los Estados Unidos, donde hoy ejerce la docencia como profesora de teoría política, no de filosofía...*

H. A.: Gracias.

G. G.: ... *en Chicago. Vive usted en Nueva York. Su marido, con quien se casó en 1940, es también profesor, de filosofía, en dicho país. La comunidad académica de la que usted vuelve a formar parte, después de la desilu-*

5. *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía.* Los últimos dos capítulos fueron escritos entre 1933 y 1936, en Francia.

sión de 1933, es ahora internacional. Sin embargo, me gustaría preguntarle si añora la Europa del periodo previo a Hitler, la que no volverá a existir. Cuando usted regresa aquí, ¿cuál es su impresión? ¿Qué queda y qué se ha perdido para siempre?

H. A.: ¿La Europa previa a Hitler? No, no la añoro en absoluto, se lo puedo asegurar. ¿Qué queda? Queda la lengua materna.

G. G.: *¿Y eso significa mucho para usted?*

H. A.: Mucho. Me he negado conscientemente a perder mi lengua materna. Siempre he mantenido una cierta distancia tanto del francés, que por entonces hablaba muy bien, como del inglés, idioma en el que actualmente escribo.

G. G.: *Precisamente quería preguntarle si actualmente escribe en inglés.*

H. A.: Escribo en inglés, pero nunca he perdido la sensación de distancia que me separa de él. Hay una enorme diferencia entre tu lengua materna y cualquier otra lengua. En mi caso puedo explicarlo de manera simple: sé de memoria una buena parte de la poesía alemana, y de algún modo esos poemas están siempre dentro de mi cabeza, *in the back of my mind.* No con-

seguiría nada parecido en una segunda lengua, es algo irrepetible. Me permito cosas en alemán que nunca me permitiría en inglés, aunque algunas veces me tomo cierta libertad con este idioma, porque me he vuelto más atrevida. Pero en general mantengo cierta distancia. En cualquier caso, la lengua alemana es lo más esencial que ha quedado y lo que yo siempre he preservado conscientemente.

G. G.: *¿Incluso en los momentos más amargos?*

H. A.: Siempre. En primer lugar, porque pensaba para mis adentros: «Bueno, no es la lengua alemana la que enloqueció». Y en segundo, porque la lengua materna es insustituible. Hay gente que llega a olvidar su lengua materna, lo he visto. Algunos son capaces de hablar una nueva lengua mejor de lo que yo lo hago, pues todavía tengo un acento muy marcado y con frecuencia no hablo de manera idiomática, pero aun sin cometer este tipo de errores hablan en una lengua que encadena un cliché con otro, porque la productividad que se tiene en la propia lengua se ve amputada cuando esta se olvida.

G. G.: *¿Cree usted que los casos en los cuales se olvida la lengua materna son producto de una represión?*

H. A.: Sí, con frecuencia. He conocido casos en los que se trataba del resultado de una conmoción. Verá, lo de-

cisivo en este sentido no fue el año 1933, al menos para mí. Fue decisivo el día en que oímos hablar de Auschwitz.

G. G.: *¿Cuándo ocurrió eso?*

H. A.: En 1943. Al principio no podíamos creerlo, aunque mi marido y yo siempre nos habíamos dicho que esa banda de nazis era capaz de cualquier cosa. Y no lo creímos porque militarmente era innecesario y estaba fuera de lugar. Mi marido, que ha sido historiador militar y entiende de estos asuntos, decía: «No seas ingenua, no creas todo lo que oigas. ¡No pueden excederse así!». Medio año más tarde se hizo evidente, porque tuvimos pruebas; ese fue el momento en que se produjo la verdadera conmoción. Previamente comentábamos: «Cada uno tiene sus enemigos, es natural. ¿Por qué no iba a tenerlos también un pueblo?». Pero esto era diferente, fue como si un abismo se abriera ante nosotros, porque siempre habíamos pensado que cualquier cosa se puede reparar en cierta manera, en política todo se recompone en algún momento, pero esto no. *Esto no debería haber ocurrido.* Y no me refiero solo al número de víctimas: hablo del método, del uso de cadáveres para un proceso de producción industrial, etc... No es necesario entrar en detalles. Esto no debería haber ocurrido y nunca lograremos asimilarlo. En cuanto al resto, le diré que en ocasiones fue bastante duro: éramos muy pobres, nos

perseguían y tuvimos que huir. Por las buenas o por las malas pasamos por ello. Era lo que había. Pero éramos jóvenes, yo incluso me lo tomaba con cierto humor, no puedo negarlo. Sin embargo, lo otro era distinto, completamente distinto. Personalmente pude aceptar todo lo demás.

G. G.: *Me gustaría que nos explicase cómo ha ido cambiando su opinión, desde 1945, sobre la Alemania de la posguerra, la cual ha visitado a menudo, y en donde se han publicado sus trabajos más importantes.*

H. A.: Volví por primera vez a Alemania en 1949, al servicio de una organización judía, para recuperar tesoros culturales judíos, sobre todo libros. Vine con la mejor voluntad. Mis pensamientos después de 1945 eran: «Lo que ocurrió en 1933 carece de importancia a la luz de lo que sucedió más tarde». Bueno, es cierto que la deslealtad de los amigos, por decirlo sin rodeos...

G. G.: *Y que usted experimentó personalmente...*

H. A.: Así es. Pero verá, si alguien se convertía realmente al nazismo y escribía artículos sobre el asunto, no le era necesario mantener su lealtad hacia mí, pues yo dejaba de hablarle. Esa persona no tenía que relacionarse nunca más conmigo, porque para mí había dejado de existir, eso está claro. Pero no todos ellos eran asesi-

nos. Muchos, como lo diría hoy, cayeron en su propia trampa y no deseaban lo que vino después. A mi entender, debía haber una base a partir de la cual comunicarse, sobre todo ante el abismo de Auschwitz; y la comunicación pudo hacerse realidad en bastantes casos. Discutí con mucha gente, y a pesar de que no soy especialmente amable ni diplomática, pues digo lo que pienso, numerosas relaciones personales se enderezaron, sobre todo con aquellos que se habían comprometido con el nazismo solo durante unos meses, o en los peores casos durante pocos años: ni asesinos ni delatores. Como he dicho, personas que *habían fabricado ideas* sobre Hitler. Pero en términos generales, mi experiencia más destacable al regresar a Alemania —aparte del reconocimiento personal, que siempre es el quid de la cuestión en la tragedia griega— fue una intensa conmoción. Y después, oír hablar alemán en la calle: para mí fue una alegría indescriptible.

G. G.: *¿Fue esa su reacción cuando vino en 1949?*

H. A.: Más o menos. Y hoy que las cosas están encarriladas siento un distanciamiento mayor que el que sentía entonces, cuando las viví con una profunda conmoción.

G. G.: *¿Porque, a su juicio, las condiciones se han encarrilado aquí con demasiada rapidez?*

H. A.: Sí, y a menudo en una dirección que no apruebo, pero no me siento responsable de eso. Ahora lo veo desde fuera, lo cual significa que estoy menos implicada que antes. Y también puede deberse al tiempo transcurrido, quince años no son pocos.

G. G.: *¿Ahora experimenta usted una mayor indiferencia?*

H. A.: Distancia, *indiferencia* suena demasiado fuerte. Pero siento un distanciamiento.

G. G.: *Señora Arendt, su libro sobre el juicio a Eichmann en Jerusalén se ha publicado este otoño en la República Federal de Alemania. En Estados Unidos se ha generado una fuerte polémica desde su aparición, en especial entre los judíos, pero según usted las objeciones son fruto de malentendidos y también de una campaña política intencionada. La gente se ha ofendido principalmente porque en la obra usted se plantea en qué grado se debe responsabilizar a los propios judíos por su aceptación pasiva de los asesinatos en masa cometidos por los nazis, y en qué medida la colaboración de ciertos Consejos judíos constituyó una especie de culpabilidad. En cualquier caso, y, por así decirlo, para trazar un perfil de Hannah Arendt, extraemos numerosas preguntas de este libro. Si me lo permite, comienzo con una de ellas: ¿le duele la crítica de que la obra carece de amor hacia los judíos?*

H. A.: En primer lugar debo decirle, con toda amabilidad, que usted mismo ha caído en la trampa de dicha campaña: en ningún punto del libro reprocho a los judíos su no resistencia. Quien lo hizo fue el señor Hausner, fiscal israelí, en el juicio de Eichmann. Y yo califiqué de crueles y desatinadas sus preguntas dirigidas a los testigos en Jerusalén.

G. G.: *Lo sé, he leído el libro. Pero muchas de las críticas se basan en el tono en el que usted escribió ciertos pasajes.*

H. A.: Bueno, esa es otra cuestión, qué voy a decir. Es más, no quiero decir nada. Si la gente cree que sobre estos temas solo se puede escribir en tono solemne... Mire, hay personas que se toman a mal —y en cierto sentido puedo entenderlo— que yo todavía conserve la capacidad de reír, pero lo cierto es que Eichmann me parece un bufón. Le aseguro que leí y releí muy atentamente la transcripción de la investigación policial —3.600 páginas—, y he perdido la cuenta de las veces que me reí, a carcajadas. Si eso molesta, no puedo hacer nada al respecto, pero estoy convencida de que incluso aunque faltasen tres minutos para mi muerte todavía me seguiría riendo. Dicen que es el tono —predominantemente irónico, es cierto—, pero el tono en este caso es la persona: la objeción es contra mi persona. En cambio, reprocharme que he acusado al pueblo judío es solo una mentira maligna y propagandística, nada más.

G. G.: *¿Está usted preparada para sobrellevarlo?*

H. A.: Sí, de buena gana. ¿Qué puedo hacer al respecto? No puedo decirle a la gente: «Me habéis entendido mal, lo que en realidad siento es esto o aquello». Es ridículo.

G. G.: *En conexión con lo que cuenta, me gustaría recuperar una declaración suya. Usted dice: «Nunca en mi vida he "amado" a ningún pueblo o colectivo: ni al alemán ni al francés ni al americano... tampoco a la clase trabajadora ni nada por el estilo. En realidad, amo solo a mis amigos, y el único amor que conozco y en el que creo es el amor a las personas. Además, dado que yo misma soy judía, el "amor a los judíos" me resultaría bastante sospechoso».*[6] *Permítame que le pregunte algo: ¿acaso no necesita el hombre, como ser políticamente activo, comprometerse con algún grupo? ¿Y no es este compromiso, en cierto sentido, un tipo de amor a un grupo? ¿No teme que su actitud, señora Arendt, resulte políticamente estéril?*

H. A.: No. Yo diría que es la otra actitud la que resulta políticamente estéril. Mire, la pertenencia a un grupo es una condición natural: pertenecemos a un grupo concreto al nacer. Pero pertenecer a un grupo en el sentido

6. Carta de Hannah Arendt a Gershom Scholem, 24 de julio de 1963.

que usted le da, es decir, en el sentido de unirse o formar un colectivo organizado, es algo completamente diferente. Esta clase de organización se produce en relación al mundo; aquellos que se organizan comparten lo que solemos llamar intereses. En cambio, la relación directamente personal, en la que podemos hablar de amor, se da, claro está, en el amor puro, pero también en cierto sentido se da en la amistad: en este tipo de amor, el sentimiento va dirigido a alguien independientemente de su relación con el mundo; por eso personas pertenecientes a organizaciones de lo más dispares pueden mantener una amistad personal. Pero confundir esto, traer el amor a la mesa de negociaciones, por así decirlo, me parece una fatalidad.

G. G.: *¿Lo considera apolítico?*

H. A.: Lo considero apolítico y carente de mundo; en realidad, me parece un completo desastre. Admito que el pueblo judío es un clásico ejemplo de gentes que han perdido un mundo y aun así han perdurado durante miles de años...

G. G.: *Cuando dice «mundo», ¿se refiere usted al espacio para la política, según su propia terminología?*

H. A.: Así es, al espacio para la política.

G. G.: *Entonces, ¿el judío era un pueblo apolítico?*

H. A.: No diría exactamente eso; en cierta medida, las comunidades judías también eran políticas, por supuesto. La religión judía es una religión nacional, pero el concepto de lo político solo es válido con grandes restricciones. Esta ausencia de mundo que el pueblo judío sufrió como consecuencia de la diáspora, y que generó entre sus miembros —como siempre ocurre con los parias— una calidez humana muy especial, cambió al fundarse el Estado de Israel.

G. G.: *¿Se produjo una pérdida que usted lamenta?*

H. A.: Sí, la libertad se paga cara. La humanidad específicamente judía representada por la ausencia de mundo era algo muy hermoso. Usted es demasiado joven para haberla conocido. Era hermoso vivir sin ataduras sociales, con una mentalidad abierta y sin prejuicios, tal y como yo lo experimenté, especialmente a través de mi madre, quien también actuaba así con respecto a toda la comunidad judía. Por supuesto que se perdió mucho, uno paga por la liberación. En mi discurso con motivo de la recepción del Premio Lessing...

G. G.: *En Hamburgo, en 1959.*[7]

7. El discurso de Arendt al recibir el Premio Lessing de la

H. A.: Efectivamente, dije: «Esta humanidad... nunca, hasta la fecha, ha sobrevivido más de un minuto tras la hora de la liberación, de la libertad». Y ya lo ve, eso también nos ocurrió a nosotros.

G. G.: *Pero ¿usted no querría dar marcha atrás?*

H. A.: No. Simplemente sé que hay que pagar un precio por la libertad, pero eso no significa que me guste hacerlo.

G. G.: *Señora Arendt, ¿siente el deber de publicar lo que ha aprendido a través de la especulación político-filosófica o del análisis sociológico? ¿O tiene razones para callar ciertas cosas que sabe?*

H. A.: Este es un asunto complicado. En el fondo, es la única cuestión que me interesó de la controversia en torno al libro sobre Eichmann, aunque el tema nunca surgió a no ser que yo misma lo planteara. Es el único asunto importante, el resto es puro ruido propagandístico. Por lo tanto, ¿*Fiat veritas, et pereat mundus* (Que se haga la verdad y desaparezca el mundo)?[8] Ahora bien,

---

Ciudad Libre de Hamburgo está reproducido en «On Humanity in Dark Times: Thoughts About Lessing», en *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1968.

8. Arendt juega aquí con la antigua máxima latina *fiat iustitia, et periat mundus* (que se haga justicia y desaparezca el mundo). Véase *Past and Future*, Viking Press, Nueva York, 1968, p. 228.

el libro sobre Eichmann no toca, *de facto,* dicha cuestión. En realidad no pone en peligro los intereses legítimos de nadie, aunque se llegara a pensar que sí lo hacía.

G. G.: *Usted deja abierta a debate la cuestión de qué es lo legítimo.*

H. A.: Sí, es cierto: el asunto sigue abierto a discusión. Probablemente, el significado que yo le otorgo a la palabra *legítimo* es distinto del que le otorgan las organizaciones judías. Pero admitamos que, respecto a todo lo hablado, entraban en juego intereses reales que incluso yo misma reconozco.

G. G.: *Entonces, ¿puede uno callar la verdad?*

H. A.: ¿Podía haberlo hecho yo? Sí, pero verá usted: alguien me preguntó si, de haber previsto la polémica que se iba a generar, hubiese enfocado el libro sobre Eichmann de otro modo. Y contesté que no. Habría valorado la alternativa de no escribirlo, porque uno también tiene la opción de guardar silencio.

G. G.: *Sí.*

H. A.: No siempre estamos obligados a hablar. Pero con el asunto Eichmann entramos de lleno en lo que en el

siglo XVIII se llamó «la verdad de los hechos». No es una cuestión de opinión. Las ciencias históricas, en las universidades, son las encargadas de salvaguardar dicha verdad.

G. G.: *Sin embargo, no siempre han sido las mejores guardianas.*

H. A.: No. Se derrumban. Sufren el control del Estado. Me han contado que un historiador, con relación a un libro sobre los orígenes de la Primera Guerra Mundial, dijo lo siguiente: «¡No permitiré que la obra estropee mi recuerdo de una época tan sublime!». Aquí tenemos a un hombre que no sabe quién es, pero lo importante no es esto. *De facto*, él es el guardián de la verdad histórica, de la verdad de los hechos. Conocemos la importancia de estos guardines en la historia bolchevique, reescrita cada cinco años y en la cual se omiten ciertos hechos. Por ejemplo, la existencia de un tal Trotski. ¿Es eso lo que queremos? ¿Es eso lo que interesa a los gobiernos?

G. G.: *Puede que les interese, pero ¿tienen derecho a ello?*

H. A.: ¿Tienen ese derecho? No parece que ni ellos mismos lo crean, de lo contrario no tolerarían las universidades. Por lo tanto, incluso a los Estados les interesa la

verdad. No me refiero a los secretos militares, que son un asunto distinto. De todas formas, esos sucesos de los que hablamos ocurrieron hace aproximadamente 20 años. ¿Por qué no debería uno decir la verdad?

G. G.: *¿Quizá porque veinte años no son tiempo suficiente?*

H. A.: Muchos dicen eso; otros creen que después de 20 años ya no es posible averiguar la verdad. En cualquier caso, hay un interés por lavarse las manos, pero no se trata de un interés legítimo.

G. G.: *¿Usted preferiría que, en caso de duda, se dijera la verdad?*

H. A.: Diría más bien la imparcialidad, la cual se introdujo en el mundo cuando Homero...

G. G.: *También para los vencidos...*

H. A.: ¡Exacto!

Wenn des Liedes Stimmen schweigen
Von dem überwundnen Mann,
So will ich für Hectorn zeugen...[9]

9. Versos del poema de Schiller titulado «*Das Siegesfest*».

[Puesto que del derrotado,
callan las voces del canto,
dejad que por Héctor testimonie yo...]

¿Acaso no es lo correcto? Eso es lo que Homero hizo. Luego vino Heródoto, quien habló de «las gestas de griegos y bárbaros». Toda ciencia procede de este espíritu, incluso la moderna, y las ciencias históricas también. Si algunos son incapaces de esta imparcialidad, ya que fingen amar a su pueblo tanto como para rendirle continuamente un halagador homenaje, no hay nada que hacer. No considero que esa gente sea patriota.

G. G.: *En una de sus obras más importantes,* La condición humana, *usted llega a la conclusión de que la modernidad ha destronado el sentido de lo común, de lo que nos concierne a todos, es decir, el sentido de la importancia primordial de la política. Usted menciona como fenómenos sociales modernos el desarraigo y aislamiento de las masas, y el triunfo de un tipo de ser humano que encuentra satisfacción en el mero hecho de trabajar y consumir. Y le pregunto al respecto: ¿hasta qué punto este tipo de conocimiento filosófico depende de una experiencia personal que se antepone al proceso de pensar?*

H. A.: A mi juicio, ningún proceso de pensamiento es posible sin experiencia personal. Todo pensamiento es un reflejo, una reflexión sobre algún asunto o evento.

¿No es así? Mire, yo vivo en el mundo moderno, y es obvio que mi experiencia proviene de dicho mundo. Esto, después de todo, no es objeto de controversia. Pero el hecho de limitarse a trabajar y consumir resulta de crucial importancia, ya que una carencia de mundo se manifiesta a sí misma en ese hecho. A nadie le importa ya el aspecto del mundo.

G. G.: *¿«Mundo» siempre entendido como espacio en el cual surge la política?*

H. A.: Bueno, entendido ahora en un sentido más amplio: como el espacio donde las cosas se convierten en públicas, el espacio donde uno vive, que debe resultar presentable. Donde también se manifiesta el arte, por supuesto. Donde se manifiestan todo tipo de cosas. Recuerde que Kennedy intentó ampliar de manera casi decisiva el espacio público invitando a poetas y a otras gentes ociosas a la Casa Blanca. Así pues, todo eso podría pertenecer a este espacio. Por el contrario, en el proceso de trabajar y consumir el hombre se reduce a sí mismo.

G. G.: *A lo biológico.*

H. A.: A lo biológico y a sí mismo. Y ahí tiene usted la conexión con el aislamiento, un peculiar aislamiento que surge al trabajar. No puedo entrar en ello ahora con

detalle, porque el asunto nos conduciría demasiado lejos, pero esa soledad consiste en la reducción a uno mismo, a un estado en el cual, por así decirlo, el consumo sustituye a todas las actividades que realmente crean vínculos.

G. G.: *Otra pregunta, relacionada con lo anterior: en* La condición humana *usted llega a la conclusión de que «las experiencias realmente orientadas al mundo —se refiere a percepciones y experiencias con el más elevado significado político— se apartan cada vez más del horizonte experiencial de la vida humana corriente». Dice usted que hoy en día «la capacidad de actuar está restringida a unos pocos». ¿Qué significa esto en términos políticos prácticos? ¿Hasta qué punto una forma de gobierno basada, al menos teóricamente, en la responsabilidad compartida por todos los ciudadanos se convierte en ficción en estas circunstancias?*

H. A.: Quisiera matizar un poco. Mire, esta incapacidad para orientarse objetivamente puede aplicarse no solo a las masas, sino también a todos los estratos de la sociedad. Diría que incluso al hombre de Estado. Este vive rodeado de todo un ejército de expertos, así que la cuestión de la acción se sitúa entre estos expertos y él. Es el hombre de Estado quien finalmente debe decidir, pero difícilmente podrá hacerlo de forma realista, ya que no puede saberlo todo. Debe dejarse aconsejar por los ex-

pertos, cuyas opiniones, por definición, se contradicen. ¿No es así? Todo estadista razonable reúne a expertos con posiciones enfrentadas, ya que debe valorar todas las perspectivas para emitir un juicio. Y este es un proceso enormemente misterioso, en el que el sentido común se pone de manifiesto.[10] Por lo que respecta a las masas, diría lo siguiente: dondequiera que los hombres se reúnan, en el número que sea, entrarán en juego los intereses públicos.

G. G.: *Siempre.*

H. A.: Y se constituye la esfera pública. Esto se aprecia con claridad en los Estados Unidos, donde todavía se dan asociaciones espontáneas —que después se disuelven—, del tipo de las ya descritas por Tocqueville. Ante intereses públicos que conciernen a un grupo específico —a un barrio, una comunidad de vecinos, una ciudad y cualquier otra clase de grupo—, las personas se reúnen y son muy capaces de actuar de forma pública, porque tienen una visión general del asunto en cuestión. Eso

10. Por «sentido común» *(Gemeinsinn),* Arendt no se refiere a la prudencia irreflexiva que los adultos sanos ejercitan de forma continua *(gesunder Menschenverstand)* sino más bien a, como dijo Kant, «un sentido común a todos... una facultad de juicio que, en su reflexión, tenga en cuenta... el modo de representación de todos los demás hombres». (Immanuel Kant, *Crítica del juicio,* citado en H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy,* ed. R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 70-72.)

significa que lo que usted apunta solo es aplicable a decisiones del más alto nivel. Pero, créame, en principio la diferencia entre el hombre de Estado y el hombre de la calle no es muy grande.

G. G.: *Señora Arendt, usted ha mantenido el contacto y un diálogo permanente con Karl Jaspers, su antiguo profesor. ¿Cuál considera que es la mayor influencia que ha recibido de él?*

H. A.: Verá, donde Jaspers aparece y habla, se hace la luz: tiene una franqueza, una confianza y una forma de hablar sin reservas que no he visto en nadie más. Es algo que me impresionó ya siendo muy joven. Además, tiene un concepto de la libertad vinculada a la razón que yo desconocía por completo cuando llegué a Heidelberg. No sabía nada al respecto a pesar de haber leído a Kant. Con Jaspers vi esa razón en acción, por decirlo de alguna manera. Y si puedo expresarme así, él fue quien me educó, pues yo crecí sin padre. Desde luego, no pretendo hacerle responsable de mi persona, pero si alguien logró hacerme entrar en razón, ese fue él. Obviamente, nuestro diálogo es distinto en la actualidad, pero mi experiencia más impactante en la posguerra fue la posibilidad de conversar de esa manera, ¡esas conversaciones!

G. G.: *Permítame una última pregunta. En un homenaje a Jaspers usted dijo: «La* humanitas *nunca se al-*

canza en soledad, y nunca por hacer pública la propia obra. Solo puede darse en aquel que entrega su vida y su persona a la «aventura de la esfera pública».[11] *¿Qué significa para Hannah Arendt esta cita de Jaspers?*

H. A.: Aventurarse en la esfera pública, me parece que la está idea clara. En primer lugar, uno se aventura cuando se expone a la luz pública como persona. Aunque en mi opinión no debemos aparecer y actuar en público de forma cohibida, pensado en nosotros mismos, soy consciente de que en cada acción la persona se expresa como en ninguna otra actividad humana. Hablar es también una forma de acción. Esa es una aventura.

La otra es la siguiente: comenzamos algo. Tejemos nuestro hilo en una red de relaciones, y nunca sabemos qué saldrá de ello. A todos nos han enseñado a decir: «Señor, perdónalos porque no saben lo que hacen», y esto es válido para cualquier acción, simple y concretamente porque uno *no puede* saber. Y añadiría que esta aventura solo es posible cuando se confía en las personas, cuando existe una confianza —difícil de formular, pero fundamental— en lo que en todos hay de humano. De lo contrario, esa aventura sería imposible.

11. «Karl Jaspers: A Laudatio», en *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1968, pp. 73-74.

EICHMANN ERA ESCANDALOSAMENTE NECIO

Entrevista con Joachim Fest
Das Thema, SWR TV, Alemania
9 de noviembre de 1964

JOACHIM FEST: *Señora Arendt, ¿cree usted que hay alguna conexión entre el juicio a Eichmann y los denominados juicios de los campos de concentración en Alemania?*[1] *Y, en particular, ¿son comparables, de algún modo, las reacciones en Alemania e Israel? En ocasiones se ha insinuado que los alemanes y los judíos comparten lo que, con poca fortuna, se ha definido como un «pasado irresuelto».*

HANNAH ARENDT: Veamos, más bien se trata de dos preguntas diferentes. Quizá será mejor que en primer lugar le responda a la inicial: desde mi punto de vista, el juicio a Eichmann ha actuado como un catalizador para

1. Fest hace referencia aquí a los juicios celebrados entre el 20 de diciembre de 1963 y el 19 de agosto de 1965, en los que oficiales de rangos medios e inferiores del complejo Auschwitz-Birkenau fueron juzgados por sus crímenes. Los juicios se hicieron notorios por estar abiertos al público, y consiguieron que muchos alemanes tomasen conciencia de los entresijos y los mecanismos del Holocausto.

los juicios en Alemania. Algunos de estos juicios se celebraron con anterioridad, y hubo arrestos precedentes. Ahora bien, si observamos el asunto desde una perspectiva estadística, y, por supuesto, tenemos en cuenta la fecha del secuestro de Eichmann y no la de su juicio, nos veremos sobrecogidos por las cifras. Y no quiero explicar aquí por qué opino que aconteció así. Se trata de un simple hecho.

Por lo que respecta a su observación de que los judíos y los alemanes comparten un pasado irresuelto, me parece muy acertada. Ahora bien, me gustaría matizarla. Para empezar, el verdadero tipo de pasado irresuelto compartido es, por supuesto, muy distinto en el caso de las víctimas y en el de los perpetradores, ya que evidentemente incluso los *Judenräte*[2] fueron víctimas. Esto no implica que estén completamente libres de culpa, pero es obvio que se encuentran al otro lado, eso está claro.

Además, ese pasado irresuelto —y esto lo sé por los Estados Unidos— es algo que judíos y alemanes comparten con casi todos los países o pueblos del planeta, al menos con los de Europa y los Estados Unidos. El mero horror que el tema suscita afecta a todos, no solo a judíos y alemanes. Lo que estos dos últimos comparten es el hecho de que son los implicados de manera directa.

2. Consejos judíos, cuerpos administrativos dentro de las comunidades judías.

Se preguntará si la reacción es la misma en Alemania y en Israel. Verá, la cuarta parte de la población israelí, el veinticinco por ciento, son personas que se vieron afectadas directamente. Se trata de un porcentaje muy elevado. Está claro que ellos, como víctimas, reaccionan de manera diferente al alemán medio —de cualquier generación—, cuyo único deseo es no volver a oír hablar del tema. Ahora bien, las víctimas, aunque por motivos completamente distintos, tampoco quieren oír hablar del asunto.

Hay algo de lo que me he percatado: la actitud de los miembros de la generación israelí más joven y de quienes han nacido en Israel. En algunos aspectos, la falta de interés es similar a la que se da en Alemania. La reacción es parecida, «es un problema de nuestros padres»... Ahora, naturalmente, ha cambiado: «Si nuestros padres pretenden que ocurra esto o aquello, pues... ¡bienvenido sea! Pero, por favor, que nos mantengan al margen, no nos interesa demasiado». Este era el sentir general en Israel. Así que se trata de una cuestión generacional, al igual que ocurre en Alemania.

J. E: *Estos juicios, al igual que los procesos de Núremberg y los juicios asociados que se celebraron sobre todo en la misma ciudad, han sacado a la luz a un nuevo tipo de criminal.*

H. A.: En efecto, se trata de un nuevo tipo de criminal,

estoy de acuerdo, aunque me gustaría matizarlo. Cuando pensamos en un criminal, pensamos en una persona con motivaciones criminales. Y si observamos a Eichmann, vemos que no las tiene, no al menos lo que se suele entender como tal. Él quería estar de acuerdo con los demás, poder decir *nosotros*, y ese modo de estar de acuerdo con el resto y querer formar parte de un *nosotros* fue suficiente para hacer posible el mayor de los crímenes. Los Hitlers, al fin y al cabo, no son los personajes típicos en estas situaciones, pues se verían impotentes sin el respaldo de los demás.

Por lo tanto, ¿qué tenemos ante nuestros ojos? Me gustaría centrarme en Eichmann, pues conozco bien su caso. Y lo primero que querría decir es que estar de acuerdo con los demás —en el sentido de un acuerdo que implica que mucha gente actúa al unísono— genera poder. Mientras uno está solo, se ve impotente, por muy fuerte que sea. La sensación de poder que surge al actuar conjuntamente no es mala en sí misma, es una emoción humana generalizada. Pero tampoco es buena, es simplemente neutra. Se trata de un simple fenómeno, un fenómeno humano generalizado que merece ser descrito como tal. Y actuar así conlleva un placer extremo. No voy a detenerme a citar las toneladas de material escrito al respecto, pues solo los ejemplos de la revolución estadounidense nos darían para horas. A mi juicio, la forma de acción que resulta verdaderamente perversa consiste en servir, en ejecutar las funciones encomenda-

das, y el placer siempre está presente en ese acto. Cuando actuamos conjuntamente, conservamos lo específico de la acción; sobre todo cuando discutimos las cosas, tomamos determinadas decisiones, asumimos la responsabilidad y pensamos en lo que estamos haciendo. Pues bien, todo eso desaparece cuando lo que hacemos es servir, ejecutar las funciones encomendadas. Lo que tenemos en este caso es simple irresponsabilidad, y el placer asociado, un placer que se hizo muy evidente en Eichmann. ¿Gozaba de una manera especial con su poder? No lo creo. Era un típico funcionario. Y un funcionario, cuando no es nada más que eso, es en verdad un individuo muy peligroso. La ideología, en mi opinión, no jugó un gran papel en el caso de Eichmann. Esto me parece un factor decisivo.

J. F.: *Al hablar de un nuevo tipo de criminal, me refería a lo siguiente: después de la guerra, tanto en Alemania como en los países aliados, se tendió a demonizar a los líderes del Tercer Reich. Los alemanes vieron a estas figuras, desde Hitler hasta Eichmann, como bestias de las profundidades, quizás porque eso les permitía crearse una coartada. Si uno sucumbe al poder de una bestia atroz, es mucho menos culpable que si lo hace ante un hombre completamente ordinario del calibre de Eichmann.*

H. A.: Y ese enfoque es mucho más interesante.

J. F.: *¿En serio? De acuerdo. La situación con los Aliados fue bastante similar. En su caso, encontraron así una excusa parcial para su falta de implicación, para su política de apaciguamiento hasta 1939. Además, salir victoriosos contra una bestia abisal resulta mucho más glorioso, al tratar con el mismísimo Diablo.*

H. A.: A mi juicio, la demonización de Hitler fue mucho más frecuente entre los alemanes, incluidos los emigrados, que entre los propios Aliados. De hecho, estos quedaron inconmensurablemente horrorizados, hasta niveles desconocidos, cuando la verdad salió a la luz. En Alemania se subestima esto de forma catastrófica. Quiero decir que los Aliados se vieron sobrecogidos, en lo más hondo de su ser, cuando descubrieron lo que había ocurrido, cuando el primer soldado raso vio Bergen-Belsen y todo lo demás... Lo he escuchado en innumerables conversaciones. Vivo en el extranjero, así que puede usted creerme.

Veamos, como usted acertadamente afirma, la demonización puede ayudar a crear una coartada. Se sucumbe al Diablo en persona, y por lo tanto no se es culpable. Pero sobre todo... mire, toda nuestra mitología y toda nuestra tradición ven al Diablo como a un ángel caído. Y un ángel caído resulta mucho más interesante que el resto de los ángeles, ya que estos ni siquiera nos ofrecen una buena historia. Dicho de otro modo, el mal, sobre todo en las décadas de los veinte y

los treinta, jugó un papel en el que se aseguró de que solo él resultaba verdaderamente profundo, ¿no cree? Lo mismo ocurre en el terreno de la filosofía, donde lo negativo se presenta como el único factor que le da impulso a la historia. Se puede seguir esta línea durante un camino muy largo. Y como resultado, si demonizamos a alguien, no solo conseguimos parecer más interesantes, sino que también nos atribuimos secretamente una profundidad que los demás no tienen; son demasiado superficiales como para haber matado a alguien en las cámaras de gas. Lo planteo así intencionadamente, por supuesto, pero así es al fin y al cabo. De todos modos, si ha existido alguien que se haya privado de cualquier halo demoníaco, ese es Eichmann.

J. F.: *Eichmann fue una figura tan insignificante que un observador preguntó si no se habría apresado y sometido a juicio al hombre equivocado. Y lo cierto es que no era un hombre cruel —esto asoma sin ninguna ambigüedad en todos los documentos—, sino más bien al contrario: siempre le resultó difícil hacer lo que se le ordenaba, y precisamente por eso se sintió valioso.*

H. A.: Cierto, y por desgracia es muy común. Creemos que podemos discernir el bien y el mal partiendo de la base de si disfrutamos o no cuando hacemos algo. Pensamos que lo maligno siempre toma la forma de la tentación, mientras que el bien es algo que nunca que-

rríamos hacer de manera espontánea. Y, si me permite decirlo, se trata de una memez. Brecht siempre muestra que la tentación hacia lo bueno es algo que debemos resistir. Y si observamos la teoría política, podemos ver lo mismo en Maquiavelo, y en cierto sentido en Kant. Así que Eichmann y muchos otros se sintieron a menudo tentados de hacer lo que llamamos el bien. Y se abstuvieron de hacerlo precisamente porque se trataba de una tentación.

J. F.: *Sí, usted ya ha apuntado que nuestro concepto del mal, el propio de nuestra cultura, en términos religiosos, filosóficos y literarios, no existe para un hombre como Eichmann. Una de las ideas principales del libro que usted ha escrito, y que se menciona ya en el subtítulo, es la «banalidad del mal». Esto ha causado muchos malentendidos.*

H. A: Así es, mire, esos malentendidos están siempre presentes en la polémica que se ha generado; pertenecen a la única parte verdaderamente genuina de dicha polémica. En otras palabras, habrían surgido de cualquier manera, tal y como yo lo veo. Lo cierto es que causaron una gran conmoción, cosa que puedo entender; a mí también me ocurrió, no estaba preparada para algo así. Veamos, unos de los malentendidos es el siguiente: la gente pensó que lo que es banal es también corriente. Pero eso no es lo que yo quise decir. Ni por asomo pre-

tendí insinuar que hay un Eichmann en todos nosotros, que todo el mundo alberga un Eichmann y Dios sabe qué más. En absoluto. Cuando charlo con alguien, y me dice algo que nunca antes he escuchado, algo que en absoluto es frecuente oír, digo: «Eso es completamente banal» o «no está bien». A eso es a lo que me refería.

La banalidad es un fenómeno que no podía pasarse por alto. Se expresaba en todos aquellos clichés y giros que oímos hasta la saciedad. Permítame explicarle qué entiendo por dicha banalidad, pues en Jerusalén recordé una anécdota que Ernst Jünger había relatado y yo había olvidado.

Durante la guerra, Jünger se cruzó con unos campesinos en Pomerania o Mecklenburgo. De hecho, creo que fue en Pomerania —la anécdota la relata en *Radiaciones*—.[3] Un campesino había cogido a unos soldados rusos de los campos de prisioneros. Estos, obviamente, estaban famélicos; ya sabe usted cómo se trataba aquí a los prisioneros de guerra rusos. El campesino le dijo a Jünger: «Fíjese, son infrahumanos, [...] como ganado. Se nota: se alimentan de lo que comen los cerdos». Jünger comenta acerca del encuentro: «En ocasiones era como si el pueblo alemán estuviese poseído por el Demonio». Y con esto, Jünger no se refiere a nada «demo-

3. *Radiaciones* es el título de los diarios de Jünger que abarcan el periodo correspondiente a la Segunda Guerra Mundial, publicados por primera vez en 1949.

niaco». Verá, hay algo escandalosamente necio en esta anécdota. Es decir, la historia en sí es estúpida. El campesino no cae en la cuenta de que eso es lo que hace la gente hambrienta, y de que cualquiera se comportaría así. Pero hay algo verdaderamente escandaloso en su estupidez. [...] Eichmann era un hombre inteligente, pero en este aspecto era un completo necio. Y lo escandaloso es esta necedad. A eso es a lo que me referí cuando hablé de banalidad. No hay nada profundo en ello, nada demoníaco. Se trata simplemente de negarse a imaginar lo que la otra persona siente, ¿no cree?

J. F.: *¿Diría usted que Eichmann y también Höss*[4] *son figuras específicamente alemanas? Mencionó a Kant hace unos instantes, a quien el propio Eichmann se refirió varias veces durante su juicio. Al parecer sostuvo haber seguido los preceptos morales de Kant durante toda su vida, y haber hecho del concepto del deber kantiano su principio rector.*

H. A.: Así es. Una mención bastante impertinente por parte de Eichmann, por supuesto. Al fin y al cabo, toda la ética kantiana se resume en la idea de que cada individuo, en cada acción, debe reflexionar sobre si la máxima de su acción puede convertirse en una ley

4. Rudolf Höss, comandante de Auschwitz desde mediados de mayo de 1940 hasta noviembre de 1943.

universal. En otras palabras, es exactamente lo contrario, por así decirlo, de la obediencia. Cada individuo es un legislador en este sentido. Para Kant, nadie tiene el derecho de obedecer. Lo único que Eichmann extrajo realmente de Kant fue la fatídica cuestión de la inclinación.[5] Y, lamentablemente, este curioso concepto del deber está muy extendido en Alemania. Ahora bien, por lo que respecta a Hitler o sádicos como Boger...[6] Hitler era con toda probabilidad un asesino con instintos homicidas. En mi opinión, estos individuos no son típicos alemanes.

A mi juicio, los alemanes, como pueblo, no son especialmente brutales. No creo en tales idiosincrasias nacionales... No obstante, la anécdota que acabo de contarle, la que Jünger recoge, es específicamente alemana. Me refiero a esa incapacidad para, como dice Kant, si es que puedo citarlo, «ponerse en el lugar del otro», a esa especie de estupidez. Es como intentar hablar con una pared. Nunca obtendrá una respuesta, porque son gente que no le prestará la más mínima atención. Eso sí es alemán. Y otra cosa que me parece espe-

5. En la filosofía moral kantiana, los conceptos de *inclinación* y *deber* son siempre opuestos.

6. Wilhelm Boger, comisario policial y supervisor en los campos de concentración, se hizo infame por su brutalidad mientras servía en la división política de Auschwitz. Fue juzgado en los procesos celebrados en Fráncfort en 1965, y sentenciado a cadena perpetua.

cíficamente alemana es esa manera disparatada de idealizar la obediencia. Obedecemos así cuando somos niños, porque a esa edad es necesario. La obediencia es muy importante en esos momentos. Sin embargo, eso debería terminarse al llegar a los catorce o, a lo sumo, quince años.

J. F.: *¿No cree usted que tras la mención a los «juramentos», la «órdenes» y la «obediencia» hay algo más que una mera excusa? Eichmann mencionaba esas palabras constantemente. Explicó que, desde una edad muy temprana, había sido educado para ser obediente. Preguntó: «¿Qué ventaja habría sacado de la desobediencia? ¿En qué aspecto habría sido provechosa para mí?» Y luego afirmó que, en mayo de 1945, cuando dejaron de llegarle las órdenes, se vio sobrecogido por la sensación de que el mundo llegaba a su fin.*

H. A.: ¡Una vida sin un *Führer!*

J. F.: *El asunto de la obediencia es un hilo conductor a lo largo de toda su vida —puede verse, por ejemplo, en los registros del juicio, donde asoma constantemente—. Es como el leitmotiv de una vida convertida en farsa.*

H. A.: Sí, esa farsa puede observarse en todas partes. Pero, como usted sabe, Eichmann no fue el único que habló de «órdenes», «juramentos», «Dios», «el deber de

obedecer» y «la obediencia como virtud». Eichmann se refería además a la «obediencia servil». Durante el juicio en Jerusalén se hizo un lío y de repente dijo que todo fue una cuestión de obediencia ciega, que no había nada bueno en ello, etcétera. Así que hablamos de algo que está siempre revoloteando en la cabeza de la gente. La referencia a los «juramentos» y la idea de que te han arrebatado la responsabilidad no se dan solo en Eichmann, también las hallé en los registros de los juicios de Núremberg. Hay algo escandalosamente necio en todo esto. Verá, Eichmann, al igual que los otros, sufría esos ataques de indignación en los que decía: «Nos prometieron que no seríamos culpables. Y ahora tenemos que cargar con el muerto, ¿no? ¿Y qué ocurre con los peces gordos? Han evadido su responsabilidad, claro, como de costumbre». Ya sabemos cómo evadieron su responsabilidad: se suicidaron o acabaron en la horca. Huelga decir que el hecho de mencionar algo así es grotesco. Todo el asunto es simplemente cómico. Los peces gordos ni siquiera están entre los vivos. Cuando no eres capaz de recordar que tu argumento solo es importante si los responsables siguen vivos, no tienes remedio.

J. F: *Pero ¿hasta qué punto hay aquí un problema más grave? ¿Hasta qué punto, bajo un régimen totalitario, puede la gente seguir siendo responsable? Esto no sirve solo para personajes como Eichmann, sino también, en el otro extremo, para los* Judenräte.

H. A.: Me gustaría hacer un inciso antes de responder a su pregunta. Verá, se trata de un fenómeno realmente asombroso: ninguna de esas personas expresó arrepentimiento alguno. Bueno, Frank,[7] obviamente, lo hizo; quizá Heydrich[8] también en su lecho de muerte —o eso dicen—; Ley[9]...

J. F.: *Sí. En el caso de Frank, yo diría que se trató de un episodio de arrepentimiento exclusivamente emocional, y se retractó de inmediato, en su intervención final ante el tribunal.*

H. A.: Exacto.

J. F.: *Fue un sentimiento muy ambiguo.*

7. Hans Frank, alto jurista de la Alemania nazi y gobernador general, durante la guerra, del territorio del «Gobierno General», que comprendía gran parte del centro y el sur de Polonia, así como del oeste de Ucrania. Fue juzgado en Núremberg por crímenes de guerra y contra la humanidad, sentenciado culpable y ejecutado en 1946.

8. Reinhard Heydrich, miembro destacado del régimen Nazi y uno de los principales artífices de la Solución Final. Fue atacado por un grupo de soldados checoslovacos el 27 de mayo de 1942, en Praga. Enviado al exilio por el gobierno checoslovaco, falleció una semana más tarde debido a las heridas infligidas durante el ataque.

9. Robert Ley, político nazi y líder del Frente Alemán del Trabajo desde 1933 hasta 1945, año en que se suicidó, mientras esperaba a ser juzgado en Núremberg por crímenes de guerra.

H. A.: Por lo tanto, puedo decir que «ninguno expresó remordimiento».

J. F.: *Básicamente. De todas formas, en ninguno de los casos se puede probar con exactitud que lo hiciesen.*

H. A.: Y como es bien sabido, Eichmann dijo: «Los remordimientos son cosas de críos». Nadie se arrepintió. Por otra parte, deberíamos imaginar que cuando nadie manifiesta arrepentimiento, habrá al menos una persona que dé la cara por sus actos y diga: «Sí, lo hicimos, por este motivo y por este otro, y sigo pensando lo mismo. Perdimos, pero la victoria o la derrota no afectan a la causa en sí misma». En realidad, todo acabó viniéndose abajo como un castillo de naipes. Y nadie alzó la voz. Nadie dio un paso al frente para defenderse. En mi opinión, esto resulta bastante crucial para el fenómeno que usted acaba de mencionar: la obediencia. ¿No le parece? Tan solo querían estar de acuerdo, estaban preparados para consentir cualquier cosa. Estas personas asienten si alguien les dice: «Solo serás uno de los nuestros si asesinas con nosotros». Y asienten también si se les dice lo contrario: «Solo serás uno de los nuestros si jamás cometes un asesinato». Así lo veo yo.

J. F.: *Efectivamente. Cuando fue apresado por los estadounidenses, Eichmann dijo que con mucho gusto se sometería de nuevo al liderazgo de otra persona. Y el peculiar*

modo en que estaba dispuesto a contar todo lo que sabía al tribunal, o mejor dicho a sus interrogadores, era quizás parte de esa voluntad de obedecer servilmente, hasta el límite de lo posible, a cualquier autoridad en vigor.

H. A.: Es asombroso. Se sintió increíblemente feliz en Jerusalén. No hay dudas al respecto. Resultaba evidente que veía a Landau[10] como la autoridad suprema, seguida por otros cargos hasta llegar al Capitán Less,[11] a quien utilizó —en las acertadas palabras de Mulisch—[12] como confesor. Le dijo: «Capitán, le contaré todo de buena voluntad». Sin duda, también quería causar una buena impresión, contar la historia de su vida. Pero volvamos a la cuestión de la responsabilidad, ¿le parece?

J. F.: *Por favor.*

H. A.: Verá, cuando sometemos a alguien a juicio, le asignamos una responsabilidad. Y, desde el punto de vista legal, tenemos derecho a ello... Tenemos derecho, puesto que la alternativa para Eichmann, durante el nazismo, no consistía en el martirio. Era posible no seguir

10. Moshe Landau, refugiado de la Alemania nazi y presidente del tribunal que juzgó a Eichmann.

11. El capitán Avner W. Less, joven policía israelí que, antes del juicio, interrogó a Eichmann durante 275 horas.

12. Se refiere a *Strafsache 40/61*, la obra sobre el juicio a Eichmann escrita por el periodista holandés Harry Mulisch, un texto muy apreciado por Arendt.

al resto, era posible decidir: «Gracias, de todos modos, pero... no voy a seguir al resto. No arriesgaré mi vida, estoy intentando alejarme, ver si puedo eludirlo». ¿No es así? «No obedeceré. Y si me obligan, me quitaré la vida». Esta posibilidad existió. Me refiero a que era posible no decir *nosotros*, sino *yo*, juzgar por uno mismo. Y eso es lo que hizo mucha gente, en cualquier parte y a cualquier nivel: religiosos y ateos, jóvenes y ancianos, cultos e iletrados, nobles y burgueses, y muchos trabajadores, un gran número de estos últimos, sobre todo en Berlín, donde tuve ocasión de presenciarlo.

Y, como hemos visto, todos los que decidieron obedecer se justificaban del mismo modo. Siempre respondían: «Seguimos el camino marcado para evitar que las cosas empeorasen». ¿No es así? Pues bien, debemos descartar esta justificación de una vez por todas. Era *imposible* que las cosas empeorasen.

J. F.: *De hecho, en los juicios de Núremberg, el fiscal estadounidense Jackson*[13] *se expresó con sinceridad sobre el asunto, de un modo acertado y peculiar. Refiriéndose a Schacht y a Papen,*[14] *dijo: «Si les preguntamos por qué*

13. Robert H. Jackson, fiscal jefe estadounidense de los juicios de Núremberg.

14. Hjalmar Schacht, economista, banquero y político al servicio del gobierno de Hitler, como presidente del Reichsbank y ministro de Economía.

Franz von Papen, vicecanciller de Alemania en 1933 y 1934.

siguieron la corriente durante tanto tiempo, nos dirán que lo hicieron para impedir algo peor. Y si les preguntamos por qué todo empeoró tanto, nos dirán que no tenían poder». En este punto, todo se desmorona y su apología se convierte en una simple excusa.

H. A.: Eso es. Además, todos eran funcionarios.

J. F.: *Y tanto.*

H. A.: Y con escrúpulos, eran funcionarios con escrúpulos. Pero su recelo no llegó tan lejos como para mostrarles que hay un límite a partir del cual los seres humanos dejan de ser simples funcionarios. Podrían haberse largado diciendo: «¡Por el amor de Dios, que haga otro el trabajo sucio!». En ese instante, en lugar de simples funcionarios, habrían vuelto a ser seres humanos.

J. F.: *Sí. Ahora bien, me gustaría volver a preguntarle qué posibilidades había de permanecer libre de culpa en un régimen totalitario o en circunstancias totalitarias. No todas las personas son héroes, y no se puede esperar que lo sean. [...] Pero tampoco son criminales, a veces son solo cómplices.*

H. A.: Sí, es terrible ser cómplice. El aspecto crucial aquí es que la gente era culpable tanto si hacía la vista gorda, o, en otras palabras, no seguía la corriente, como si por

el contrario la seguía y después permitía que la masacrasen. Ese fue el impulso que condujo a muchos. En lo que a ser cómplice respecta, creo que fue Jaspers[15] quien enunció el punto clave: «Somos culpables de seguir vivos». ¿No es así? «Pues solo podíamos sobrevivir si permanecíamos callados». Pero verá, entre el conocimiento y la acción hay un abismo, lo hay entre el hombre que presencia y luego se va, y el hombre que perpetra. [...] Por lo tanto, cuando el que no ha hecho nada dice «todos somos culpables», está encubriendo a quien lo llevó a cabo. Eso es lo que ocurrió en Alemania. Así que no debemos generalizar la culpa, pues eso equivale a encubrir a los verdaderos culpables. En cualquier caso, me gustaría extenderme un poco más sobre este asunto, si me lo permite.

J. F.: *Adelante.*

H. A.: Debemos ser conscientes de que en circunstancias totalitarias el fenómeno de la impotencia existe, pero también debemos advertir que incluso en situaciones de impotencia total hay maneras de comportarse. En otras palabras, en absoluto implica que tengamos que convertirnos en criminales. El fenómeno de la impotencia desequilibra la balanza. Y esa es la situación que vivió toda esa gente: se sumió en la impotencia. No

15. Karl Jaspers, *El problema de la culpa.*

existía posibilidad de resistirse, ya que las personas estaban completamente aisladas, habían perdido el sentido de pertenencia a un grupo. Ni siquiera una docena de personas podía reunirse sin desconfiar entre sí.

J. F.: *¿Diría usted que, en lo respectivo a esa situación, podemos salir del paso con la vieja y simple proposición de que es mejor padecer las injusticias que cometerlas?*

H. A.: Verá, esa proposición deriva de Sócrates. En otras palabras, se formuló antes de que los mandamientos religiosos, tomados de los judíos, se convirtiesen en norma para la humanidad cristiana y occidental. Sócrates —o mejor dicho Platón— siempre añadió que no podemos probar tal proposición. Para algunas personas es evidente en sí misma, pero no podemos probar a los demás que es así como deben comportarse. Así pues, ¿en que se basan aquellos que la consideran evidente?

A mi juicio, hay otra proposición de Sócrates que nos da la explicación, y es la siguiente: «Es preferible estar en desunión con el resto del mundo que con uno mismo, pues yo soy una unidad». De lo contrario, surge un conflicto interior que se hace insoportable. Dicho de otra forma, se trata de la idea de la contradicción en el ámbito moral, que sigue vigente en el imperativo categórico de Kant. Esta idea presupone que, de hecho, vivo conmigo misma y, en cierto modo, soy dos personas en una, así que digo: «No haré esto o aquello», pues no

quiero vivir con alguien que lo haya hecho, ya que entonces la única salida sería el suicidio —una salida que más tarde, con la llegada del cristianismo, consistiría en el cambio de hábitos y en la muestra de arrepentimiento.

Vivir con uno mismo implica, como es natural, hablar con uno mismo. Y en este acto consiste básicamente el pensamiento — no el pensamiento técnico, sino aquel del que todo el mundo es capaz—. Así que la presuposición tras esa idea es: puedo conversar conmigo misma. Y habrá situaciones en las que estaré en tal desunión con el mundo que solo podré apoyarme en el diálogo interior —y quizás también en el diálogo con un amigo, con el otro yo: *autos allos*, como bellamente lo definió Aristóteles—. A mi juicio, en eso consiste la impotencia. Y los que se dieron la vuelta y no hicieron nada son los mismos que reconocieron su impotencia y se aferraron a esta proposición: quien se halla impotente todavía puede reflexionar.

J. F.: *Retornemos a Eichmann y al papel de la burocracia en el exterminio masivo. ¿Qué supone para un individuo verse inmerso en un aparato burocrático? ¿Y en qué grado se disipa la conciencia de la injusticia cuando se es parte de la autoridad? ¿Acaso la simple responsabilidad parcial otorgada a una persona merma las posibilidades de cualquier reflexión moral? Eichmann afirmó: «Me senté en mi despacho e hice mi trabajo». Y el anterior*

Gauleiter *de Danzig afirmó que su yo oficial se identificaba con aquello que hacía, pero su yo privado siempre se opuso a ello.*[16]

H. A.: Sí, alude usted a lo que se ha llamado emigración interior de los asesinos, lo cual significa la extinción del concepto de resistencia interior. Me refiero a que no existe tal cosa: solo hay resistencia exterior, internamente habrá a lo sumo cierta *reservatio mentalis*, ¿no es así? Esas son las mentiras de una existencia embustera, transparente y bastante nauseabunda. En otros términos, la burocracia administró el exterminio masivo, lo que naturalmente generó una sensación de anonimato, como en toda burocracia. El individuo desaparece. En el momento en que el implicado comparece ante el juez, se convierte de nuevo en un ser humano. Y esto es lo maravilloso del sistema legal, ¿no cree? Tiene lugar un verdadera transformación, ya que si el acusado afirma que solo era un burócrata, el juez puede replicar: «Mire, no es ese el motivo por el que usted está aquí. Comparece porque es un ser humano que hizo ciertas cosas». Hay algo maravilloso en esta transformación.

16. Fest se refiere aquí a Albert Forster, el *Gauleiter* (término que designaba al líder de cada división regional del NSDAP o Partido Nazi) del distrito de Danzig-Prusia Occidental desde 1935 hasta 1945. Forster fue responsable directo del exterminio, reasentamiento y asimilación forzada de decenas de miles de judíos y miembros de otras etnias durante su mandato.

Más allá del hecho de que la burocracia sea esencialmente anónima, toda tarea incesante consigue que la responsabilidad se esfume. Existe un modismo inglés que reza: «Detente y piensa». Nadie puede pensar a menos que se detenga. Si forzamos a alguien a una actividad sin tregua, o si esa persona permite que le impongan dicha actividad, siempre ocurrirá lo mismo. Veremos que el sentido de la responsabilidad no puede desarrollarse, pues solo es posible cuando la persona reflexiona, no sobre sí misma, sino sobre lo que está haciendo.

J. F.: *Pasemos un momento a algunas de las consecuencias legales derivadas de este enorme complejo, especialmente a la cuestión vinculada a lo que acabamos de comentar: ¿pertenece Eichmann a la categoría tradicional de asesino? ¿O más que un asesino es una simple pieza dentro de un aparato homicida? ¿Su responsabilidad parcial justifica que se le considere totalmente culpable?*

H. A.: Ya hemos mencionado el crimen sin motivo, quiero decir sin los móviles criminales a los que estamos acostumbrados: pasión, interés propio... Tenemos también una figura intermedia: la de aquel que comete un crimen por convicción. Pero los conceptos que hemos heredado no nos ayudan en absoluto. Diría que esta manera de matar, desde un despacho o en masa, implica a un tipo de persona más temible que un asesino al uso,

debido a que ya no hay ninguna relación con la víctima. Realmente mata a las personas como si fueran moscas. La responsabilidad parcial, por supuesto, nunca sirvió de base para la culpa parcial. A Eichmann no se le encomendó la tarea de asesinar porque no estaba hecho para el puesto, pero tomó parte en el proceso de exterminio. No importa quién hizo esto o lo otro. Me explico: cuando digo que no es el típico criminal, no me refiero en absoluto a que sea mejor. Lo que quiero decir es que es infinitamente peor, a pesar de no tener «instintos criminales» tal y como los conocemos. Se vio llevado a hacer lo que hizo, pero puedo imaginar a criminales, si me permite la expresión, mucho más agradables que él.

J. F.: *El tribunal de Jerusalén también dio una respuesta definitiva sobre este asunto cuando afirmó que no solo se estaba tratando un crimen masivo con relación a las víctimas, sino también con respecto a los verdugos. Quizá llegados a este punto pueda citar lo siguiente: «La proximidad o la distancia... entre el hombre que mata y su víctima no puede tener influencia sobre el grado de responsabilidad... Más bien, el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que usa la herramienta fatal con sus propias manos».*[17]

17. Véase *Eichmann en Jerusalén*, Viking Penguin, Nueva York, 1963, p. 247.

H. A.: Muy cierto. Yo misma he citado esas palabras, vienen del veredicto final. No puedo estar más de acuerdo.

J. F.: *Pero la cuestión es si la legislación actual puede comprender la naturaleza de la responsabilidad en este caso. ¿Usted qué opina?*

H. A.: Los manuales legales no nos preparan para el exterminio en masa de carácter administrativo, y nada nos prepara para este tipo de perpetradores. ¿Podemos impartir justicia en estas circunstancias? No según los libros de texto. ¿Y *de facto*? De hecho, los jueces, aunque se esfuercen contra viento y marea por negarlo, siempre han emitido veredictos sin obstáculos. [...]

La justicia consiste en dos cosas. En primer lugar, debería restablecer el orden que ha sido perturbado. Es un proceso curativo que solo triunfa si los responsables, aquellos de los que estamos hablando, cumplen condena. En segundo lugar, en mi opinión, lo que nos afecta a nosotros los judíos... Hay una cita de Grocio que empleó uno de los jueces, a la que no se le prestó mucha atención, a saber: dijo que forma parte del honor y la dignidad de la persona herida o violentada que los culpables sean castigados. Esto no tiene nada que ver con los sufrimientos soportados ni con arreglar algo. Es verdaderamente una cuestión de honor y dignidad. Mire, para nosotros los judíos es una cuestión crucial cuando

estamos en Alemania. Si el pueblo alemán piensa que puede continuar impávido mientras los asesinos permanecen entre ellos, atenta contra del honor y la dignidad de la persona judía.

J. F: *Volvamos ahora a su libro, señora Arendt. En él, se refiere a cómo el juicio a Eichmann puso al descubierto la naturaleza del desmoronamiento moral que se produjo en el corazón de Europa, tanto entre los perseguidores como entre los perseguidos, en todos los países. ¿Es la reacción a su libro —una reacción que consistió, por una parte, en negar dicho desmoronamiento y, por otra, en la confesión de culpa total— un indicador de lo que usted intentaba demostrar?*

H. A.: Veamos: sí, la reacción al libro fue para mí... una prueba, desde luego. Aunque después de lo ocurrido, diría que no lo fue en el sentido que yo esperaba. Déjeme ponerle un ejemplo, se trata de algo que experimenté en varias ocasiones... Antes de la publicación, un gran número de personas leyó el manuscrito (algo atípico para mí), y al menos un cincuenta por ciento de esos lectores, quizá muchos más, eran judíos. Ninguno anticipó la reacción que vino tras la publicación, ni por asomo. Entre ellos se cuentan amigos a quienes conozco muy bien. Y uno de ellos... no solo uno, sino varios judíos que leyeron el manuscrito se mostraron entusiasmados. Luego comenzó la campaña y olvidaron por

completo que ya habían leído el manuscrito del libro. Si quiere usted comprender mejor este fenómeno, deberá leer *Les fruits d'or*, de Nathalie Sarraute. Ella lo representa como una comedia. Y en efecto, lo es: la comedia de la sociedad intelectual. La manera en que estas opiniones cambian, bajo la influencia de... Y muchas más personas de las que se piensa caen bajo este influjo. Es algo que no tiene nada que ver con la inteligencia. Se puede ser muy inteligente y comportarse así.

J. F.: *Usted ha hablado de una campaña. Hay diversas razones para el rechazo a las conexiones que establece en su libro, y algunos de dichos motivos, en mi opinión, merecen ser tratados con respeto. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿debemos decir la verdad incluso cuando esta entra en conflicto, por un lado, con ciertos intereses legítimos y, por otro, con los sentimientos de la gente?*

H. A.: Mire, acaba de tocar usted el único punto de la controversia que despierta mi interés.

No creo haber perjudicado los intereses legítimos de nadie —y permítame hacer hincapié en lo de legítimos—. Pero asumamos que este es un tema controvertido y que sí los he perjudicado. ¿Debería haberlo hecho? Pues bien, creo que esa es la tarea del historiador, así como la de aquellos que viven un determinado momento histórico y son independientes. Estos individuos

existen y deben custodiar la verdad de los hechos. ¿Qué ocurre cuando la sociedad expulsa a estos guardianes, o los relega a un rincón, o el Estado los pone contra la pared? Lo hemos visto en la historiografía en Rusia, donde una nueva historia del país surge cada cinco años. Así pues, ¿estos guardianes, en principio, son importantes para un Estado o una sociedad cuyos intereses legítimos pueden entrar en conflicto con la verdad? En el caso que nos ocupa diría que sí. Pero luego, por supuesto, se fabrican y se comercializan apologías con las que encubrir las dos o tres verdades de los hechos que en realidad son bastante marginales en el libro. Ahora bien, estas apologías no tendrán éxito. Nunca lo tienen.

Por otro lado, está el asunto de los sentimientos legítimos. Y no hay duda al respecto: he lastimado a algunas personas. Esto, en cierta medida, me resulta más desagradable que perjudicar los intereses de las organizaciones e interferir en su funcionamiento. Me tomo el asunto de los sentimientos en serio, pero la verdad de los hechos es una cuestión de principios. Sí, he perjudicado ciertos intereses legítimos, fundamentalmente con mi estilo, y eso es todo lo que puedo decir. Verá, a mi juicio, el *único* sentimiento legítimo aquí es el dolor, no la autocomplacencia. Y, si muy pocos entienden esto, no hay nada que yo pueda hacer al respecto. De hecho, la gente no debería adoptar un tono emotivo para hablar de estas cosas, porque es una manera de minimizarlas. También creo que uno debe ser capaz de reírse, pues ese

es un gesto de soberanía. Así que todas esas críticas a mi ironía me resultan muy desagradables, de pésimo gusto. Pero estos son asuntos personales. Es obvio que le resulto desagradable a mucha gente. No puedo hacer nada para cambiarlo. ¿Qué se supone que debería hacer? Simplemente no les gusto. La forma en la que nos expresamos no es algo de lo que seamos conscientes.

J. F.: *Una última pregunta, señora Arendt. Muchos aconsejaron que Eichmann en Jerusalén no se publicase en Alemania. Utilizaron frases como «un impacto negativo en la conciencia del público». ¿En qué sentido se manifestaría ese supuesto impacto?*

H. A.: Bueno, las organizaciones judías, evidentemente, sufren una singular inquietud: creen que la gente podría hacer un mal uso de mis argumentos. «Ya está», piensan, ahora los antisemitas dirán que «la culpa es de los propios judíos». Lo cierto es que ya dicen eso de todos modos. Si se lee mi libro, se verá que no hay nada de lo que los antisemitas puedan apropiarse. Además, son muchos los que piensan que los alemanes aún no están preparados para esto. Pues bien, si los alemanes todavía no han madurado lo suficiente, quizá tengamos que esperar hasta el Día del Juicio.

PENSAMIENTOS SOBRE POLÍTICA Y REVOLUCIÓN

Entrevista con Adelbert Reif

Crisis de la República

Verano de 1970

ADELBERT REIF: *Señora Arendt, en su estudio* Sobre la violencia[1] *usted aborda varias veces la cuestión del movimiento revolucionario estudiantil en los países occidentales. Al final, sin embargo, hay algo que no queda claro: ¿considera usted el movimiento de protesta estudiantil, en términos generales, como un proceso histórico positivo?*

HANNAH ARENDT: No sé a qué se refiere cuando dice «positivo», pero imagino que me pregunta si estoy a favor o en contra. Pues bien, celebro algunos objetivos del movimiento, especialmente del estadounidense, que es el que mejor conozco. Con respecto a otros objetivos adopto una postura neutral; y algunos incluso me parecen un peligroso disparate, por ejemplo, la politización

1. *On Violence* fue publicado por Harcourt Brace Jovanovich en 1970. Pocos años después se incluyó en la recopilación de textos de Hannah Arendt titulada *Crisis of the Republic* (Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1972), donde esta entrevista apareció por primera vez en inglés.

y reconversión —lo que los alemanes llaman *umfunktionieren*— de las universidades, es decir, la perversión de su función, y otras cosas por el estilo. Distinto es el asunto del derecho de participación, que, dentro de ciertos límites, apruebo a fondo. Sin embargo, de momento no quiero entrar en este terreno.

Si dejo aparte las diferencias nacionales, que sin duda son muy grandes, y solo tengo en cuenta que este es un movimiento global —algo que nunca antes ha existido en esta forma—, y si considero lo que en todos los países —al margen de objetivos, opiniones y doctrinas— realmente distingue a esta generación de las anteriores, lo primero que me llama la atención es su determinación de actuar, su júbilo en la acción y su confianza en la capacidad para cambiar las cosas con el propio esfuerzo. Esto, desde luego, se manifiesta de manera muy diferente en los distintos países, según sus variadas situaciones políticas y tradiciones históricas, es decir, según su variado talento político. Pero preferiría ocuparme de esto más adelante.

Observemos brevemente los orígenes del movimiento: surgió en los Estados Unidos en la década de los cincuenta, de forma inesperada, en el momento de la llamada «generación silenciosa», la generación apática e inexpresiva. Su origen inmediato fue el movimiento por los derechos civiles en el sur del país, y los primeros en unirse fueron los estudiantes de Harvard, quienes después atrajeron a los estudiantes de otras famosas uni-

versidades del este. Fueron al sur, magníficamente organizados, y tuvieron un éxito extraordinario durante un tiempo, es decir, mientras se trató simplemente de cambiar el clima de opinión —lo que claramente lograron con rapidez— y de acabar con ciertas leyes y ordenanzas de los estados del sur. En resumen, tuvieron éxito mientras se trató de cuestiones meramente legales y políticas. Pero después se toparon con las enormes necesidades sociales de los guetos urbanos del norte del país, y ahí es donde surgieron los problemas: no podían lograr nada.

Fue solo más tarde, una vez logrado todo aquello que podía lograrse a través de la acción puramente política, cuando el proceso se desarrolló dentro de las universidades. Arrancó en Berkeley con el Movimiento por la Libertad de Expresión, y continúo con el movimiento en contra de la guerra. Y de nuevo obtuvieron resultados extraordinarios. De esos orígenes y especialmente de esos éxitos proviene todo lo que desde entonces se ha extendido por el mundo.

En los Estados Unidos, esta nueva confianza en la propia capacidad para cambiar aquello que a uno no le gusta es visible sobre todo en cuestiones de menor trascendencia. Por ejemplo, hace unos años estalló una confrontación comparativamente inofensiva. Los estudiantes descubrieron que los trabajadores de la administración de sus universidades no percibían los salarios tipo. Declararon una huelga y tuvieron éxito. Básica-

mente, se trató de un acto de solidaridad de los estudiantes con *su* universidad, contra la política de la Administración. Por poner otro ejemplo, en 1970 los estudiantes universitarios exigieron tiempo libre para poder participar en la campaña electoral, y varias universidades de gran tamaño lo concedieron. Hablamos de una actividad política *fuera de la universidad*, que esta permite porque reconoce que los estudiantes son al mismo tiempo ciudadanos. Ambos ejemplos me parecen claramente positivos. Sin embargo, no opino lo mismo en otros casos, sobre los que volveremos más adelante.

La pregunta fundamental es la siguiente: ¿qué es lo que ocurrió en realidad? A mi juicio, por primera vez en mucho tiempo surgió un movimiento político espontáneo que no se limitó a ser puramente propagandístico, sino que pasó a la acción, *y además actuó casi exclusivamente por motivos morales.* Junto a este factor moral, infrecuente dentro de lo que suele verse como un simple juego de poder o intereses, surgió una experiencia nueva para nuestra época: resultó que la acción política es divertida. Esta generación descubrió lo que en el siglo XVIII se llamó la «felicidad pública», que significa que cuando el hombre participa en la vida pública accede por sí mismo a una dimensión de la experiencia humana que de lo contrario le está vedada, y que de alguna manera constituye la *felicidad* plena.

En todos esos asuntos el movimiento estudiantil es, a mi juicio, muy positivo. Sin embargo, su desarro-

llo posterior es otra cuestión. Nadie sabe cuánto durarán los denominados factores positivos, o si están ya en proceso de disolución, corroídos por el fanatismo, las ideologías y por una destructividad que a menudo bordea lo criminal por un lado y el aburrimiento por otro. En la historia, lo bueno suele durar poco, pero después ejerce una influencia decisiva sobre lo que acontece durante largas etapas. Simplemente piense usted cuán breve fue el verdadero periodo clásico en Grecia, y sin embargo hoy en día todavía continuamos bebiendo de él.

A. R.: *Ernst Bloch,*[2] *en una conferencia reciente, señaló que el movimiento estudiantil de protesta no se limita a sus objetivos conocidos, sino que contiene además principios derivados de la antigua ley natural: «Hombres que no se dejan someter, que no consienten los caprichos de los amos». Ahora Bloch añade que los estudiantes han devuelto a la conciencia «ese otro elemento subversivo de la revolución», el cual debe distinguirse de una simple protesta frente a una mala situación económica, y de ese modo han hecho una importante contribución «a la historia de las revoluciones y muy probablemente a la estructura de las revoluciones por venir». ¿Qué opina usted?*

2. Filósofo marxista alemán, autor de *Derecho natural y dignidad humana* y *El principio esperanza*. Sus ideas influyeron en los movimientos estudiantiles de protesta de la década de los sesenta.

H. A.: Lo que Ernst Bloch llama «derecho natural» es aquello a lo que yo me refiero cuando hablo de la clara connotación moral del movimiento. Sin embargo, me gustaría añadir —y en este punto no coincido con Bloch— que ocurre algo similar con todos los revolucionarios. Si repasamos la historia de las revoluciones, veremos que quienes abrieron el camino no fueron nunca los oprimidos y los humillados, sino aquellos que no sufrían la opresión ni la humillación pero no podían soportar que otros las sufriesen. Lo que ocurre es que les avergonzaba admitir sus motivaciones morales, y esta vergüenza es muy antigua. No deseo profundizar en la historia de este asunto ahora, aunque en determinados aspectos me parece muy interesante. Lo que quiero destacar es que el factor moral, aunque en la actualidad resulta más claro porque la gente no se avergüenza de mostrarlo, siempre ha estado presente.

En cuanto a la cuestión de «no dejarse someter», como es natural juega un papel de especial importancia en países como Japón y Alemania, donde la sumisión había crecido enormemente, mientras que en los Estados Unidos, donde no recuerdo que ni un solo estudiante se haya visto sometido, carece de importancia. Ya he mencionado que este movimiento internacional tiene, por supuesto, tintes nacionales distintos, y esos tintes, como tales, son a veces lo que más llama la atención. Resulta fácil, sobre todo para un extranjero, confundir lo más visible con lo más importante.

Por lo que respecta a «próxima revolución» en la Ernst Bloch cree, y que yo no tengo nada claro que esté por venir y menos la estructura que tendrá si lo hace, me gustaría decir lo siguiente: a la luz de nuestra experiencia, que al fin y al cabo no es muy antigua, ya que remite a las revoluciones francesa y estadounidense —previamente hubo rebeliones y *coups d'état*, pero no revoluciones—, es cierto que uno puede decir inmediatamente que los prerrequisitos de la revolución consisten en toda una serie de fenómenos como la amenaza de ruptura y el debilitamiento del aparato gubernamental, la pérdida de confianza en el gobierno por parte del pueblo, el fracaso de los servicios públicos, etcétera.

La pérdida de poder y autoridad de las grandes potencias es evidente. Viene acompañada de un inmenso acopio de medios para la violencia por parte de los gobiernos, pero el aumento de las armas no puede compensar la pérdida de poder. En cualquier caso, la situación no tiene por qué conducir a la revolución. Por un lado, puede terminar en la contrarrevolución, en el establecimiento de dictaduras, y, por otro, en un anticlímax absoluto: no tiene por qué conducir a nada. En realidad, nadie que esté vivo hoy sabe nada acerca de una revolución por venir: «el principio esperanza» [de Ernst Bloch] no proporciona ninguna garantía.

De momento, falta un prerrequisito para dicha revolución: un grupo de auténticos revolucionarios. Precisamente eso que los estudiantes de izquierdas querrían

ser y no son. No están organizados como revolucionarios ni tienen idea de lo que significa el poder, y si el poder estuviese abandonado en la calle y ellos lo supiesen, seguro que serían los últimos en estar preparados para agacharse y recogerlo. Y eso es precisamente lo que los revolucionarios hacen. Los revolucionarios no hacen la revolución: son aquellos que saben cuándo el poder está en la calle y cuándo pueden tomarlo. La rebelión armada, por sí misma, nunca hasta la fecha ha conducido a la revolución.

Sin embargo, lo que podría allanar el camino para una revolución, en el sentido de preparar a los revolucionarios, sería un verdadero análisis de la situación existente, tal como solía hacerse en otros tiempos. Y si bien la mayoría de dichos análisis no eran muy apropiados, lo cierto es que se hicieron. No veo a nadie, ni cerca ni lejos, en disposición de hacer algo así. La esterilidad teórica y la insipidez analítica de este movimiento son tan sorprendentes y deprimentes como loable su júbilo en la acción. En Alemania, el movimiento se caracteriza además por la inutilidad en los asuntos prácticos; aparte de alentar disturbios y de gritar consignas, no puede organizar nada. Es cierto que en los Estados Unidos, donde en ocasiones ha conseguido convocar a cientos de miles de manifestantes en Washington, el movimiento tiene una habilidad para actuar mucho más impresionante, pero la esterilidad teórica es la misma en ambos países —en Alemania, donde la gente está más

inclinada a la cháchara teórica, se dedica a diseminar concepciones obsoletas y categorías derivadas principalmente del siglo XIX, o a golpearte en la cabeza con ellas, si se da el caso; pero nada de esto responde a las condiciones contemporáneas ni tiene nada que ver con la reflexión.

Sin duda, las cosas son diferentes en América del Sur y en Europa del Este, sobre todo porque allí han tenido experiencias prácticas mucho más concretas. Pero examinar eso en detalle ahora nos llevaría demasiado lejos.

Me gustaría hablar sobre otro punto en conexión con Ernst Bloch y «el principio esperanza». Lo más sospechoso de este movimiento en Europa Occidental y en los Estados Unidos es esa extraña desesperación que lo impregna, como si sus partidarios ya supieran de antemano que serán aplastados. Es como si se dijesen a sí mismos: al menos, queremos que la derrota haya sido provocada por nosotros; entre otras cosas, no queremos ser inocentes corderos. Hay un elemento de locura desbocada en estos chicos que se dedican a lanzar bombas. He leído que durante los últimos disturbios en Nanterre —no los de 1968, sino los más recientes— los estudiantes escribieron en las paredes: «*Ne gâchez pas votre pourriture*» (No malogréis vuestra putrefacción). Así, sin más. Esta convicción de que todo merece ser destruido, de que todo el mundo merece ir al infierno, es menos marcada en los Estados Unidos, donde «el principio es-

peranza» aún resulta desconocido, quizás porque todavía no lo necesitan con tanta desesperación.

A. R.: *¿Cree usted que el movimiento estudiantil de protesta ha fracasado en los Estados Unidos?*

H. A.: De ninguna manera, los éxitos que ha logrado hasta ahora son demasiado grandes: en la lucha por los derechos civiles de los negros el éxito ha sido espectacular, y en la cuestión de la guerra de Vietnam ha sido incluso mayor. Fueron principalmente los estudiantes quienes lograron dividir al país y posicionar contra la guerra a una mayoría, o en todo caso a una minoría muy fuerte y altamente cualificada. Sin embargo, el movimiento podría derrumbarse rápidamente si logra destruir las universidades —algo que considero posible—. Quizás este peligro es menor en los Estados Unidos que en otros lugares, porque los estudiantes estadounidenses todavía se orientan más hacia las cuestiones políticas que hacia los problemas internos de la universidad, con el resultado de que parte de la población se solidariza con ellos en cuestiones esenciales. Pero incluso en los Estados Unidos es concebible la destrucción de las universidades, porque todas estas perturbaciones coinciden con una crisis en las ciencias, en la fe en la ciencia y en el progreso, es decir, con una crisis interna, y no solo política, de las propias universidades.

Si los estudiantes acabaran destruyéndolas, ellos mismos demolerían su propia base de operaciones —y esto podría ocurrir en todos los países afectados, tanto en los Estados Unidos como en Europa—. Y no podrían encontrar otra base, simplemente porque no pueden congregarse en ningún otro sitio. Por lo tanto, la destrucción de las universidades significaría el final de todo el movimiento.

Sin embargo, no sería el fin del sistema educativo ni de la investigación. Ambos podrían organizarse de manera bien distinta: otras formas e instituciones para la formación profesional y la investigación son perfectamente concebibles. Sin embargo, ya no habría estudiantes universitarios. Preguntémonos por un momento qué es la libertad estudiantil. Las universidades hacen posible que durante algunos años los jóvenes *permanezcan al margen de las obligaciones y de los grupos sociales,* que sean completamente libres. Si los estudiantes destruyen las universidades, todo eso desaparecerá; y en consecuencia también lo hará la rebelión contra la sociedad. En algunos países, y en determinados momentos, han estado cerca de derribar su propia casa: la locura desbocada. En este sentido, el movimiento estudiantil puede no solo fracasar en la lucha por sus demandas sino también ser destruido.

A. R.: *¿Sería esto aplicable también al movimiento europeo?*

H. A.: Sí, sería aplicable a la mayoría de los movimientos estudiantiles; pero, una vez más, no tanto a los de América del Sur y de Europa del Este, donde no dependen directamente de las universidades y cuentan con el apoyo de una gran parte de la población.

A. R.: *En su estudio* Sobre la violencia *leemos esta frase: «El Tercer Mundo no es una realidad sino una ideología». Esto suena a blasfemia, porque el Tercer Mundo es una realidad, es más, se trata de una realidad creada por las potencias coloniales occidentales con el apoyo posterior de los Estados Unidos. Así pues, no sorprende en absoluto que esta realidad generada por el capitalismo haya dado lugar, bajo la influencia de la indignación mundial generalizada entre los jóvenes, a una nueva ideología. A mi juicio, sin embargo, lo significativo no es esta ideología de la Nueva Izquierda, sino simplemente la existencia de ese Tercer Mundo, que es lo que ha hecho posible dicha ideología.*

Señora Arendt, con su sorprendente frase, ¿intenta cuestionar la realidad del Tercer Mundo como tal o se trata de un malentendido que usted puede aclararnos?

H. A.: No hay ningún malentendido, en absoluto. Considero que el Tercer Mundo es exactamente lo que dije: una ideología o una ilusión.

Verá, África, Asia y América del Sur sí son realidades. Si usted compara esas regiones con Europa y los

Estados Unidos, puede decir que están subdesarrolladas, pero solo desde esa perspectiva, y al hacerlo afirma que ese subdesarrollo es un denominador común crucial. Sin embargo, obvia las innumerables cosas que *no* tienen en común, y que de hecho solo coinciden en ese contraste con otro mundo. Lo cual quiere decir que la idea de subdesarrollo como factor decisivo es un prejuicio europeo y norteamericano. Todo el asunto es una simple cuestión de perspectiva: se trata de una falacia lógica. Intente decirle a un chino que él pertenece al mismo mundo que un bantú africano y, créame, se llevará la sorpresa de su vida. Los únicos que tienen un interés político obvio en decir que existe un Tercer Mundo son, por supuesto, aquellos que ocupan el peldaño inferior, es decir, los países del África negra. En su caso es fácil de comprender. Todo lo demás es pura palabrería.

La Nueva Izquierda ha tomado prestado el cliché del Tercer Mundo de un arsenal de la Vieja Izquierda; ha caído en la distinción que hacían los imperialistas entre países colonizados y potencias colonizadoras. Para los imperialistas, Egipto, naturalmente, era como la India: los dos países pertenecían a la categoría de «razas sometidas». La Nueva Izquierda copia esta nivelación imperialista de todas las diferencias, solo que con intenciones contrarias. Siempre es la misma historia: la absorción de los clichés, la imposibilidad de pensar o la falta de voluntad para ver los fenómenos tal y como son

en realidad y sin aplicarles categorías, con el convencimiento de que pueden ser clasificados. En eso consiste precisamente la inutilidad teórica.

El nuevo eslogan —¡Nativos de todas las colonias o excolonias o países subdesarrollados, uníos!— es incluso más descabellado que el viejo del cual está copiado: ¡Trabajadores del mundo, uníos!, que, finalmente, ha terminado desacreditado por completo. Ciertamente, considero que no se puede aprender mucho de la historia, ya que esta nos confronta constantemente con lo nuevo, pero hay pequeñas cosas que sí se pueden aprender. Lo que me genera muchas dudas es que en ningún lugar veo que esta generación reconozca las realidades como tales ni que se tome la molestia de reflexionar sobre ellas.

A. R.: *Los filósofos y los historiadores marxistas, en un sentido amplio del adjetivo, opinan que en esta fase del desarrollo histórico de la humanidad solo existen dos posibles alternativas para el futuro: capitalismo o socialismo. Según su punto de vista, ¿existe otra alternativa?*

H. A.: No veo tal alternativa en la historia ni sé lo que esta nos depara. Dejemos de hablar de cuestiones altisonantes como «el desarrollo histórico de la humanidad». Lo más probable es que la historia tome un camino que no corresponda a ninguna de esas dos opciones, y esperemos que nos sorprenda.

Pero contemplemos por un momento sus dos alternativas, desde un punto de vista histórico. En realidad todo comenzó con el capitalismo, un sistema económico que nadie había planeado ni previsto. Este sistema, como es sabido, debe su inicio a un enorme proceso de expropiación que nunca a lo largo de la historia había tenido lugar de ese modo, es decir, sin conquista militar. La expropiación, la acumulación inicial de capital, fue la ley conforme a la cual el capitalismo surgió y ha avanzado paso a paso. Ahora bien, no sé cómo se imagina la gente el socialismo. Si nos fijamos en lo que realmente ha ocurrido en Rusia, vemos que el proceso de expropiación se ha llevado más lejos; y podemos observar que algo parecido está ocurriendo en los modernos países capitalistas, donde parece que el viejo proceso de expropiación ha vuelto a desatarse. Impuestos excesivos, devaluación *de facto* de la moneda, inflación emparejada con recesión: ¿qué son sino formas relativamente suaves de expropiación?

Solo en los países occidentales existen obstáculos políticos y legales que constantemente impiden que este proceso de expropiación alcance un punto en el que la vida resultaría insoportable. En Rusia, por supuesto, no hay socialismo, sino socialismo de Estado, que viene a ser lo mismo que tendríamos si hubiese capitalismo de Estado; es decir, la expropiación total, la cual emerge cuando todas las garantías políticas y legales de la propiedad privada han desaparecido. En Rusia, por ejem-

plo, ciertos grupos disfrutan de un altísimo nivel de vida: disponen de coches, casas de campo, muebles caros, limusinas con chófer, etcétera. El único problema reside en que nada de lo que tienen a su disposición les pertenece: el gobierno puede quitárselo todo en cualquier momento. Nadie allí es tan rico como para poder evitar convertirse en un mendigo de la noche a la mañana —perdiendo incluso el derecho al trabajo— en caso de conflicto con el poder gobernante. (Un vistazo a la literatura soviética reciente, en la que la gente ha empezado a contar la verdad, atestiguará las atroces consecuencias de manera más reveladora que todas las teorías económicas y políticas.)

A diferencia de las teorías y las ideologías, todas nuestras experiencias nos indican que el proceso de expropiación, que comenzó con el auge del capitalismo, no se detiene en la expropiación de los medios de producción; solo las instituciones legales y políticas que son independientes de las fuerzas económicas y sus automatismos pueden controlar y poner freno a las enormes potencialidades inherentes a este proceso. Estos controles políticos parecen funcionar mejor en los denominados Estados del bienestar, ya se llamen a sí mismos socialistas o capitalistas. Lo que protege la libertad es la división entre el poder gubernamental y el económico, o dicho en lenguaje marxista, el hecho de que el Estado y su constitución no sean superestructuras.

Lo que nos protege en los llamados países capita-

listas de Occidente no es el capitalismo, sino un sistema legal que evita que se realice la fantasía de la dirección de las grandes empresas de penetrar en la esfera privada de sus empleados. Pero estos sueños se hacen realidad dondequiera que el propio gobierno se convierte en empleador. No es ningún secreto que el sistema de acreditación de los empleados del gobierno americano no respeta la vida privada; también el deseo de espiar domicilios particulares, que se ha despertado recientemente en ciertas agencias gubernamentales, puede ser visto como un intento, por parte del gobierno, de tratar a todos los ciudadanos como funcionarios en potencia. ¿Y qué es el espionaje sino una expropiación? La agencia de gobierno actúa como una especie de copropietaria de los pisos y las casas de los ciudadanos. En Rusia no son necesarios sofisticados artilugios de espionaje en las paredes, pues al fin y al cabo ya hay un espía instalado en cada casa.

Si yo tuviese que juzgar esta evolución desde un punto de vista marxista, diría que quizás la expropiación está, en efecto, en la naturaleza misma de la producción moderna, y que el socialismo, tal como Marx creía, no es más que el resultado inevitable de la sociedad industrial iniciada por el capitalismo. Así pues, la cuestión es cómo podemos mantener este proceso bajo control y evitar que degenere, bajo un nombre u otro, en las monstruosidades en las cuales ha caído en los países del Este. En algunos países llamados comunistas —por

ejemplo, en Yugoslavia, e incluso en Alemania del Este— se están produciendo intentos de descentralizar la economía y sustraerla a la intervención gubernamental, y se han realizado numerosas concesiones para prevenir las más horribles consecuencias del proceso de expropiación, el cual, por suerte, también ha resultado muy insatisfactorio para la producción una vez alcanzado cierto grado de centralización y esclavización de los trabajadores.

Fundamentalmente, es una cuestión de cuánta propiedad y cuántos derechos podemos permitir que una persona posea incluso bajo las muy inhumanas condiciones de gran parte de la economía moderna. Pero que nadie me hable de la «propiedad de las fábricas por parte de los trabajadores». Si reflexionamos un poco, veremos que la propiedad colectiva es una contradicción en términos. La propiedad es lo que me pertenece; por definición, hace referencia a lo que es mío. Evidentemente, los medios de producción de otras personas no deberían pertenecerme; quizás podrían ser controlados por una tercera autoridad, lo cual significaría que no pertenecen a nadie. Y el peor propietario posible sería el gobierno, a menos que sus poderes en esta esfera económica estén estrictamente controlados y frenados por un poder judicial verdaderamente independiente. Hoy en día, nuestro problema no consiste en cómo expropiar a los expropiadores, sino más bien en cómo actuar para que las masas puedan recuperar la propiedad que la sociedad

industrial les ha quitado en los sistemas capitalista y socialista. Esta es razón más que suficiente para mostrar que la alternativa entre capitalismo y socialismo es falsa —ninguno de los dos existe en ningún sitio en su estado puro, y además se trata de gemelos con distintos sombreros.

Si observamos la misma situación desde otra perspectiva —la de los propios oprimidos—, el resultado no mejora. En este caso diremos que el capitalismo ha destruido los estamentos, las corporaciones, los gremios, toda la estructura de la sociedad feudal. Ha acabado con todos los colectivos que suponían una protección para el individuo y su propiedad, que le garantizaban cierta seguridad, aunque no, por supuesto, la seguridad completa. En su lugar ha colocado a las «clases», esencialmente dos: los explotadores y los explotados. Ahora bien, la clase trabajadora, solo por el hecho de ser una clase y un colectivo, todavía ofrecía al individuo cierta protección, y más tarde, cuando aprendió a organizarse, luchó para conseguir bastantes derechos, y los logró. Hoy la principal diferencia no radica entre países socialistas y capitalistas, sino entre países que respetan esos derechos —como, por ejemplo, Suecia de un lado y los Estados Unidos de otro—, y países que no lo hacen —por ejemplo, la España de Franco por un lado y la Rusia soviética por otro.

Entonces, ¿qué ha hecho el socialismo o comunismo, tomado en su forma pura? También ha destruido

a esta clase, sus instituciones, los sindicatos y partidos obreros, y sus derechos: la negociación colectiva, la huelga, el seguro de desempleo, la seguridad social. En su lugar, esos regímenes ofrecieron la ilusión de que las fábricas eran propiedad de la clase trabajadora —la cual había sido abolida precisamente como clase— y la atroz mentira de que el desempleo ya no existía, una mentira basada tan solo en la verdadera inexistencia del seguro de desempleo. En esencia, el socialismo simplemente ha continuado y llevado al extremo lo que el capitalismo comenzó. ¿Por qué debería ser el remedio?

A. R.: *Los intelectuales marxistas suelen hacer énfasis en que el socialismo, a pesar de su alienación, siempre es capaz de regenerarse gracias a su propia fuerza. Como ejemplo ideal de dicha regeneración tenemos el modelo de socialismo democrático checoslovaco.*

En vistas del incremento del armamento militar de la Unión Soviética así como de la hegemonía soviética sobre otras áreas, ¿cómo valora usted las posibilidades de una nueva iniciativa del socialismo democrático en los países del Este, orientada por el espíritu de los modelos checoslovaco o yugoslavo?

H. A.: Lo que usted acaba de decir en la primera frase me resulta chocante. Definir el gobierno de Stalin como «alienación» me parece un eufemismo que oculta bajo la alfombra no solo los hechos sino también los crímenes más

espeluznantes. Tan solo se lo digo para llamar su atención sobre lo mucho que esta jerga ha retorcido ya los hechos: se llama «alienación» nada menos que a un delito.

Ahora bien, en lo que concierne a los sistemas económicos y a los «modelos», con el tiempo algo saldrá de los experimentos de aquí y de allá, si las grandes potencias dejan en paz a los países pequeños. Tratándose de un campo como el de la economía, que depende tanto de la práctica, no sabemos, evidentemente, cuál será el resultado. Sin embargo, primero se experimentará con el problema de la propiedad. Teniendo en cuenta la escasa información de que dispongo, diría que esto ya está ocurriendo en Alemania del Este y en Yugoslavia, con resultados interesantes.

En Alemania del Este, para que el sistema económico *socialista* funcione, se ha introducido un tipo de sistema cooperativo que en absoluto deriva del socialismo, y que ha demostrado su valía en países como Dinamarca e Israel. En Yugoslavia hay un «sistema de autogestión» de las fábricas, una nueva versión de los «consejos de trabajadores», los cuales, por cierto, nunca formaron parte de la doctrina socialista o comunista ortodoxa, a pesar de la consigna de Lenin: «todo el poder para los sóviets». (El sistema de consejos, el único fruto auténtico de las propias revoluciones, a diferencia de los partidos revolucionarios y las ideologías, fue desmantelado sin piedad precisamente por el Partido Comunista y por el propio Lenin.)

Ninguno de estos experimentos redefine la propiedad legítima de una manera satisfactoria, pero puede que se trate de pasos en esa dirección: en el caso de las cooperativas de Alemania del Este, mediante la combinación de la propiedad privada con la necesidad de la propiedad colectiva de los medios de producción y distribución, y en el caso de los consejos de trabajadores, al proporcionar la seguridad del empleo en lugar de la seguridad de la propiedad privada. En ambos casos, los trabajadores individuales ya no se encuentran atomizados, sino que pertenecen a un nuevo colectivo, la cooperativa o el consejo de la fábrica, como una especie de compensación por ser miembro de una clase.

Usted también me pregunta sobre los experimentos y las reformas: no tienen nada que ver con los sistemas económicos, salvo en el sentido de que dichos sistemas no deberían usarse para privar a la gente de su libertad. Y esto ocurre cuando se convierte en *inempleable* a un disidente o a un opositor, o cuando los bienes de consumo son tan escasos y la vida tan desagradable que al gobierno le resulta fácil *comprar* a sectores enteros de la población. A la gente del Este lo que le importa es la libertad, los derechos civiles y las garantías legales, ya que estas son las condiciones para ser libre de decir, escribir e imprimir lo que uno quiera. La Unión Soviética invadió Checoslovaquia no a causa del nuevo «modelo económico», sino por las reformas «políticas» asociadas al mismo. Así, no invadió Alemania del Este, a pesar de

que allí la gente, como ocurre en otros países satélite, vive mejor que en la Unión Soviética —y quizás pronto vivirá tan bien como los habitantes de Alemania Occidental, y finalmente incluso mejor—. Entonces, la diferencia *solo* radicará en que en un país la gente podrá decir y, dentro de ciertos límites, hacer lo que quiera, mientras que en otro no. Y, créame, *eso* marca una enorme diferencia para cualquiera.

A la Unión Soviética le interesa golpear sobre el terreno dondequiera que esos experimentos económicos vayan asociados a la lucha por la libertad. Ese era el caso de Checoslovaquia. No es el de Alemania del Este, por eso se la deja en paz. Bajo el gobierno de Ulbricht,[3] la República Democrática Alemana se vuelve más tiránica desde el punto de vista ideológico a medida que aumenta sus concesiones económicas.

Asimismo, la Unión Soviética debe golpear sobre el terreno siempre que tema que un país satélite se esté apartando del Pacto de Varsovia. No sé si este miedo —que claramente existió— estuvo justificado en el caso de Checoslovaquia; tal vez sí. Por otro lado, no creo que la Unión Soviética vaya a intervenir en Yugoslavia, porque allí tendría que enfrentarse a una oposición militar muy fuerte, y hoy en día no puede permitirse una con-

3. Walter Ulbricht, secretario general del Partido Socialista Unificado de Alemania y líder *de facto* de la República Democrática Alemana desde 1950 hasta 1971.

frontación de ese tipo. Su posición como gran potencia no está tan bien asentada.

A. R.: *¿Cree usted que el socialismo, como concepción ahora dominante sobre el futuro de la sociedad humana, tiene alguna posibilidad de realización?*

H. A.: Esto, evidentemente, nos lleva de nuevo a la cuestión de qué es realmente el socialismo. Ni el propio Marx sabía qué imagen hacerse de él.

A. R.: *Si me permite que la interrumpa: me refiero al socialismo, como he dicho antes, orientado por el espíritu de los modelos checoslovaco o yugoslavo.*

H. A.: Usted se refiere entonces a lo que hoy se denomina «humanismo socialista». Este nuevo concepto no es más que el intento de reparar la inhumanidad ocasionada por el socialismo sin reintroducir el llamado sistema capitalista, a pesar de que la clara tendencia de Yugoslavia hacia una economía de mercado abierto podría interpretarse fácilmente en ese sentido —y con toda probabilidad así será interpretada— por la Unión Soviética y por todos los verdaderos creyentes.

En general, diría que concedo una posibilidad a los países pequeños que quieren experimentar, se llamen a sí mismos socialistas o no, pero soy muy escéptica respecto a las grandes potencias. Esas sociedades de

masas ya no pueden ser controladas, y mucho menos gobernadas. Si tomamos como ejemplo los modelos checoslovaco y yugoslavo, naturalmente existe esta posibilidad. Quizás también incluiría a Rumanía, y puede que a Hungría, donde la revolución en absoluto terminó de un modo catastrófico, tal como podría haber acabado bajo Stalin —simplemente con la deportación del 50 por ciento de la población—. Algo está ocurriendo en todos estos países, y será muy difícil invertir la tendencia de sus esfuerzos reformadores, de sus intentos de escapar de las peores consecuencias de la dictadura y de resolver sus problemas económicos de manera independiente y sensata.

Existe otro factor que debemos tener en cuenta: la Unión Soviética y, en distintos grados, sus Estados satélite, no son Estados nación, sino que están compuestos por diversas nacionalidades. En cada uno de ellos, la dictadura está más o menos en manos de la nacionalidad dominante, y la oposición siempre corre el riesgo de convertirse en un movimiento de liberación nacional. Esto es lo que ocurre especialmente en la Unión Soviética, donde los dictadores viven siempre con el temor no solo a un cambio de gobierno sino también al colapso del Imperio ruso.

Esta inquietud no tiene nada que ver con el socialismo; es, y siempre ha sido, una cuestión de puro poder político. No creo que la Unión Soviética hubiese procedido en Checoslovaquia como lo hizo de no haber es-

tado preocupada por su propia oposición interna, no solo la de los intelectuales, sino también la oposición latente de sus propias nacionalidades. No deberíamos olvidar que durante la Primavera de Praga el gobierno hizo considerables concesiones a los eslovacos, que solo han sido anuladas recientemente por influencia rusa. Moscú teme cualquier intento de descentralización: un nuevo modelo significa para los rusos no solo un manejo más humano de las cuestiones económicas o intelectuales sino también la amenaza de descomposición del propio imperio.

A. R.: *Opino que el temor de los líderes soviéticos, especialmente a la oposición de los intelectuales, juega un papel especial. Al fin y al cabo, se trata de una oposición que hoy en día se manifiesta en un ámbito más amplio. Incluso existe un movimiento, por parte de los intelectuales jóvenes, a favor de los derechos civiles, que opera con todos los medios legales disponibles y, evidentemente, también con los ilegales, como los periódicos clandestinos, etcétera.*

H. A.: Sí, soy consciente de ello. Y, como es natural, los líderes de la Unión Soviética están muy preocupados. Temen intensamente que si el éxito de este movimiento se extiende entre el pueblo, diferenciado de los intelectuales, podría dar lugar a que los ucranianos volviesen a querer tener un Estado propio, y también los tártaros,

quienes en cualquier caso fueron tratados de manera tan abominable, así como otras nacionalidades. Por lo tanto, la base en la que se apoyan los dirigentes de la Unión Soviética es más inestable que la de quienes dirigen los países satélite. Pero, además, podemos ver que, en Yugoslavia, Tito tiene un gran temor al problema de las nacionalidades, mientras que el denominado «capitalismo» no le preocupa en absoluto.

A. R.: *¿Cómo explica usted el hecho de que el movimiento de reforma en el Este nunca plantee alguna forma de capitalismo, aunque sea modificado, como alternativa al sistema que critica? Y pienso no solo en el muy citado modelo checoslovaco, sino también en varias publicaciones de intelectuales soviéticos que abogan por la democratización de la Unión Soviética, y en protestas similares.*

H. A.: Bien, podría contestarle que obviamente la opinión de estas personas coincide con la mía: de igual manera que el socialismo no es un remedio contra el capitalismo, el capitalismo no puede ser un remedio o una alternativa contra el socialismo. Pero no insistiré en ello. La disputa no atañe simplemente a la cuestión del sistema económico. Dicho sistema solo está implicado en la medida en que la dictadura impide que la economía se desarrolle de forma tan productiva como lo haría sin las restricciones dictatoriales. En lo demás, se trata de

una disputa política: se refiere a qué tipo de Estado, de constitución, de legislación y de garantías de la libertad de expresión oral y escrita uno quiere tener; es decir, tiene que ver con lo que nuestras inocentes criaturas de Occidente llaman «libertad burguesa».

Pero no existe tal cosa; la libertad es libertad tanto si está garantizada por las leyes de un gobierno «burgués» como si lo está por las de un Estado «comunista». Del hecho de que en la actualidad los gobiernos comunistas no respetan los derechos civiles y no garantizan la libertad de expresión y de asociación no se sigue que esos derechos y libertades son «burgueses». La «libertad burguesa» se asocia con frecuencia, y de forma totalmente errónea, con la libertad para ganar más dinero del que uno realmente necesita, ya que esta última es la única «libertad» que también respeta el Este, donde de hecho uno puede hacerse extremadamente rico. Si, para variar, utilizamos un lenguaje sensato en lugar de la jerga, digamos que el contraste entre los ingresos de los ricos y los pobres es mayor en el Este que en muchos otros países, mayor incluso que en los Estados Unidos si dejamos al margen a unos pocos miles de multimillonarios.

Pero esa tampoco es la cuestión. Lo repito: se trata simple y únicamente de si yo puedo, o no, decir e imprimir lo que quiera; de si mis vecinos me espían o no. La libertad siempre implica la libertad de disentir. Ningún gobernante antes de Stalin y de Hitler negó la liber-

tad de decir *sí*, ya que Hitler excluyó a los judíos y a los gitanos del derecho a consentir, y Stalin fue el único dictador que decapitó a sus seguidores más entusiastas, quizás porque pensaba que cualquiera que pueda decir *sí* también podrá decir *no*. Ningún tirano antes que ellos llegó tan lejos, y lo que hicieron tampoco les sirvió de nada.

Ninguno de esos sistemas, ni siquiera el de la Unión Soviética, es hoy verdaderamente totalitario, aunque tengo que admitir que no estoy en disposición de poder juzgar el caso de China. En la actualidad, solo los disidentes y los opositores están excluidos, pero esto no significa en absoluto que allí haya libertad alguna. Y lo que a las fuerzas de oposición les interesa, y con razón, es precisamente la libertad política y la garantía de los derechos básicos.

A. R.: *¿Qué opina usted de la declaración de Thomas Mann: «El antibolchevismo es la estupidez fundamental de nuestro tiempo»?*

H. A.: Hay tantas cosas absurdas en nuestro tiempo que es difícil asignarle a una el primer puesto. Pero para hablar con seriedad: el antibolchevismo como teoría, como *ismo*, es una invención de los excomunistas. Y no me refiero a cualquiera que haya sido bolchevique o comunista, sino más bien a quienes *creyeron* hasta que un día el señor Stalin les decepcionó; es decir, a quienes en

realidad no eran revolucionarios ni estaban políticamente comprometidos sino que, como ellos mismos dijeron, habían perdido a un dios y fueron en busca de uno nuevo y también de su contrario, un nuevo diablo. Lo único que hicieron fue invertir el marco.

Sin embargo, es erróneo decir que la mentalidad de esas personas cambió, que en la búsqueda de creencias encontraron realidades, y las tuvieron en cuenta e intentaron cambiar las cosas. Tanto si los antibolcheviques anuncian que el Este es el Mal como si los bolcheviques mantienen que los Estados Unidos son el Mal, en lo que respecta a sus hábitos de pensamiento se trata de lo mismo. La mentalidad sigue siendo la misma: tan solo ve en blanco y negro. Y en la realidad no existe tal cosa. Si uno no conoce todos los colores del espectro político de una época, no puede distinguir las condiciones básicas de los diferentes países, las diversas etapas de desarrollo, tradiciones, tipos y niveles de producción, tecnología, mentalidad, etcétera. Entonces uno simplemente desconoce cómo moverse y orientarse en este terreno, y solo le queda hacer añicos el mundo para finalmente poder tener ante sus ojos una sola cosa: un fondo negro.

A. R.: *Al final de su obra* Sobre la violencia *usted dice que sabemos «o deberíamos saber que cada reducción de poder es una invitación a la violencia, aunque solo porque a quienes tienen el poder y sienten que se desliza de*

sus manos... siempre les ha resultado difícil resistirse a la tentación de sustituirlo por la violencia». ¿Qué significa esta importante sentencia con respecto a la actual situación política en los Estados Unidos?

H. A.: Antes he hablado sobre la pérdida de poder de las grandes potencias. Si lo consideramos de manera concreta, ¿qué significa esto? En todas las repúblicas con gobiernos representativos el poder reside en el pueblo; lo que significa que el pueblo faculta a ciertos individuos para que le representen, para que actúen en su nombre. Cuando hablamos de pérdida de poder nos referimos a que el pueblo ha retirado su consentimiento a lo que hacen los representantes, los funcionarios electos y autorizados.

Naturalmente, quienes han sido facultados se sienten poderosos, y ese sentimiento permanece incluso cuando el pueblo les retira la base de dicho poder. Eso es lo que ocurre en los Estados Unidos —no solo allí, para ser exactos—. Incidentalmente, este estado de cosas no tiene nada que ver con el hecho de que el pueblo esté dividido, sino que más bien se explica por la pérdida de confianza en el llamado «sistema»; y con el fin de mantener el sistema, los apoderados empiezan a actuar como dirigentes y recurren a la fuerza, la cual sustituye al consentimiento del pueblo. Ese es el punto de inflexión.

¿Cómo se traduce actualmente esto en los Estados Unidos? La cuestión se puede ilustrar con varios ejem-

plos, pero me gustaría centrarme sobre todo en el de la guerra de Vietnam, que de hecho no solo divide a la población de los Estados Unidos, sino que, lo que es más importante, ha causado una pérdida de confianza y por consiguiente una pérdida de poder. Para ser específica, ha producido un «vacío de credibilidad», lo cual significa que ya no se cree en aquellos que tienen el poder —al margen de si uno está de acuerdo con ellos o no—. Sé que en Europa nunca se ha creído a los políticos, que en realidad se piensa que los políticos podrían y deben mentir como parte de su oficio, pero este no era el caso en los Estados Unidos.

Naturalmente, siempre ha habido secretos de Estado que, por motivos específicos de política práctica, necesitaban estar estrictamente custodiados. A menudo no se decía la verdad, pero tampoco se mentía directamente. Pues bien, como usted sabe, la Resolución del Golfo de Tonkin, que dio al presidente carta blanca para llevar a cabo una guerra no declarada, fue aprobada por el Congreso con una fuerte oposición que alegó que el informe sobre los hechos probablemente era incorrecto. El asunto le costó a Johnson la presidencia, y además explica la dureza de la oposición en el Senado. Desde entonces, en círculos cada vez más amplios, la guerra de Vietnam se ha considerado ilegal —no solo particularmente inhumana, no solo inmoral, sino también *ilegal*—. Y en los Estados Unidos esto tiene un peso distinto que en Europa.

A. R.: *Y sin embargo, entre los trabajadores estadounidenses hay una agitación a favor de la intervención de los Estados Unidos en Vietnam. ¿Cómo se explica eso en relación con lo que usted ha dicho?*

H. A.: El primer impulso de la oposición a la guerra provino de las universidades, especialmente de los estudiantes; es decir, de los mismos grupos ya comprometidos en el movimiento por los derechos civiles. Esta oposición iba dirigida, desde el principio, contra el «sistema», un sistema cuyos más fieles seguidores indudablemente se encuentran hoy en día entre los trabajadores, es decir, en los grupos con ingresos más bajos. (Así, en Wall Street, los llamados capitalistas se manifestaron contra el gobierno, y los trabajadores de la construcción lo hicieron a favor de él.) En este asunto, el papel decisivo no lo ha jugado la cuestión de la guerra, sino la del racismo.

En el este y el norte de los Estados Unidos, la integración de los negros en los grupos con ingresos más elevados ya no supone un problema muy serio o insuperable. En realidad, hoy en día es un *fait accompli* en todas partes. Los negros pueden integrarse en zonas residenciales con alquileres relativamente altos si pertenecen al mismo estrato económico superior que los blancos o los orientales —sobre todo chinos, quienes en casi todas partes son especialmente bienvenidos como vecinos—. Dado que entre los hombres de negocios exi-

tosos el número de individuos negros es muy reducido, lo anterior se aplica fundamentalmente a los profesionales académicos y liberales: médicos, abogados, profesores, actores, escritores, etcétera.

Esa misma integración conduce a la catástrofe cuando se lleva a cabo en los niveles medio e inferior de la clase media, y especialmente si se produce entre los trabajadores que, por sus ingresos, pertenecen a la parte más baja de dicha clase media; y esto, sin duda, no solo ocurre porque la clase media baja es particularmente «reaccionaria», sino también porque estas clases creen, no sin cierta razón, que todas las reformas relacionadas con la cuestión negra se realizan a su costa. El ejemplo de las escuelas ilustra mejor este asunto: en los Estados Unidos, las escuelas públicas, incluidas las de enseñanza secundaria, son gratuitas. Cuanto mejores son estas escuelas, mayores son las posibilidades de que los niños que carecen de medios puedan acceder a la universidad; es decir, de que puedan mejorar su posición social. En las grandes ciudades y salvo en casos muy contados, este sistema de escuelas públicas ha colapsado bajo el peso de un *Lumpenproletariat* muy numeroso y casi exclusivamente negro. Estas instituciones, en las cuales los niños permanecen durante doce años sin ni siquiera aprender a leer y a escribir, apenas pueden considerarse escuelas. Ahora, si un sector de la ciudad se convierte en negro debido a la política de integración, el resultado es que las calles se degradan, las escuelas se descuidan y

los niños se convierten en salvajes; en resumen, el vecindario se convierte rápidamente en un suburbio. Los principales afectados, aparte de los propios negros, son los italianos, los irlandeses, los polacos y otros grupos étnicos que sin ser pobres tampoco son lo suficientemente ricos como para poder mudarse o enviar a sus hijos a escuelas privadas que resultan muy caras.

Esto, sin embargo, es perfectamente posible para las clases altas, aunque a menudo a costa de grandes sacrificios. La gente tiene razón cuando dice que en Nueva York pronto solo podrán vivir los muy ricos y los muy pobres. Casi todos los residentes blancos que se lo pueden permitir envían a sus hijos a escuelas privadas —que suelen ser muy buenas— o a escuelas confesionales católicas. Los negros que pertenecen a los niveles superiores también pueden hacer esto; pero la clase trabajadora no, y tampoco la clase media baja. Y lo que irrita especialmente a estas personas es el hecho de que los liberales de clase media hayan aprobado leyes cuyas consecuencias no padecen. Los liberales exigen la integración de las escuelas públicas, la eliminación de las escuelas de barrio —los niños negros, que en gran medida están desatendidos, son transportados en autobuses desde los barrios pobres hasta las escuelas de barrios predominantemente blancos— y la integración forzosa de los barrios, pero al mismo tiempo envían a sus hijos a las escuelas privadas y se mudan a las afueras, algo que solo aquellos con un cierto nivel de ingresos se pueden permitir.

A esto se añade otro factor, también presente en otros países. Marx dijo que el proletariado no tiene patria, pero es bien sabido que los proletarios nunca han compartido este punto de vista. Las clases sociales más bajas son especialmente propensas al nacionalismo, al chovinismo y a las políticas imperialistas. La cuestión de la guerra suscitó una profunda división, dentro del movimiento por los derechos civiles, entre «blancos» y «negros»: los estudiantes blancos procedentes de hogares de clase media acomodada se unieron enseguida a la oposición, en contraste con los negros, cuyos líderes, incluido Martin Luther King, fueron muy lentos a la hora de decidirse a manifestarse contra la guerra. Evidentemente, también juega un papel en este asunto el hecho de que el ejército ofrece a las clases más bajas oportunidades de recibir educación y formación profesional.

A. R.: *Usted, reprocha a la Nueva Izquierda de Alemania Occidental, entre otras cosas, que nunca «se implicara seriamente en el reconocimiento de la Línea Óder-Neisse,*[4] *la cual, al fin y al cabo, es uno de los temas*

4. En el momento de esta entrevista, la Línea Óder-Neisse era la frontera entre la República Democrática de Alemania y Polonia. Se estableció en los acuerdos de la Conferencia de Potsdam, celebrada en 1945 por los Estados Unidos, Gran Bretaña y la Unión Soviética. Como resultado, Polonia abarcó territorios que antes de la guerra habían pertenecido a Alemania. Los políticos de Alemania Occidental se negaron a reconocer dicha frontera hasta 1970, aunque Alemania del Este la había confirmado en 1950.

cruciales de la política exterior alemana y ha sido la piedra de toque del nacionalismo alemán desde la derrota del régimen de Hitler». Dudo que su tesis pueda mantenerse de esta forma tan inflexible, porque la Nueva Izquierda alemana también insta al gobierno de Bonn al reconocimiento no solo de la Línea Óder-Neisse, sino también de la República Democrática Alemana. Sin embargo, la Nueva Izquierda se encuentra aislada de la población general, y no está en sus manos convertir en una realidad política práctica tales demandas teóricas. Pero además ¿sufriría el nacionalismo alemán una derrota decisiva si la Nueva Izquierda, muy débil desde el punto de vista numérico, se implicara «seriamente» en el reconocimiento de la Línea Óder-Neisse?

H. A.: Por lo que respecta a las consecuencias políticas prácticas, un cambio de la política en Persia[5] era aun menos probable. El problema de la Nueva Izquierda es que, obviamente, no se preocupa de las consecuencias políticas prácticas de sus manifestaciones. En contraste con el sah de Persia, la Línea Óder-Neisse es una cuestión de responsabilidad directa para cada ciudadano alemán. Manifestarse a favor de su reconocimiento y dejar

5. Arendt se refiere a las políticas cada vez más autocráticas del sah Mohammed Reza Pahlevi. Cuando el sah realizó una visita oficial a Alemania en 1967, los estudiantes se manifestaron contra lo que consideraban como complicidad del gobierno alemán con un régimen opresivo.

constancia tiene sentido independientemente de sus consecuencias políticas prácticas. Usted afirma que la Nueva Izquierda «también» insta al reconocimiento de la nueva frontera con Polonia. Bien, esto no prueba absolutamente nada. Muchos liberales alemanes sensatos también lo han hecho. La cuestión es que este asunto nunca ha estado en el centro de la propaganda de la Nueva Izquierda, lo que simplemente significa que ellos esquivan todos los asuntos que son reales e implican responsabilidad directa. Y esto es así tanto en sus teorías como en sus prácticas.

Hay dos posibles explicaciones para esta evasión en un asunto eminentemente práctico. Hasta ahora solo he mencionado la primera, el nacionalismo alemán, el cual, a pesar de toda la retórica en sentido contrario, podríamos sospechar que también aqueja a la Nueva Izquierda. La segunda posible explicación consistiría en que dicho movimiento, en su versión alemana, se ha entregado a tantos disparates teóricos de altos vuelos que es incapaz de ver lo que tiene delante de sus propias narices. Parece que esto fue lo que ocurrió en el momento de las *Notstandsgesetze*.[6] Recuerde usted lo mucho que el movimiento estudiantil tardó en tomar conciencia de que en el Parlamento estaba pasando algo de considera-

6. Las *Notstandsgesetze* (leyes de emergencia) se aprobaron en Alemania Occidental en mayo de 1968. Dichas leyes permitían al gobierno restringir algunos derechos constitucionales durante una crisis.

ble importancia, sin duda de mayor importancia para Alemania que la visita de los potentados orientales.

Cuando los estudiantes estadounidenses se manifiestan contra la guerra de Vietnam, lo hacen contra una política de interés inmediato para ellos y para su país. Sin embargo, cuando los estudiantes alemanes lo hacen, ocurre generalmente como en el caso del sah de Persia. No existe ni la más remota posibilidad de que se les pueda pedir que asuman responsabilidades. El apasionado interés por los asuntos internacionales en los cuales no están involucrados ni el riesgo ni la responsabilidad ha solido ser un velo para ocultar intereses nacionales. En el terreno de la política, a menudo el idealismo no es más que una excusa para no reconocer realidades desagradables. Puede ser una forma de completa evasión de la realidad, y pienso que eso es lo que ha ocurrido en este asunto. La Nueva Izquierda ha pasado por alto la cuestión de la Línea Óder-Neisse, y eso significa ignorar la única cuestión moral que, en la Alemania de posguerra, continuaba verdaderamente abierta a debate. Y también obvió uno de los pocos asuntos internacionales decisivos en los que Alemania podría haber jugado un papel importante al terminar la Segunda Guerra Mundial. El fracaso del gobierno alemán, especialmente bajo Adenauer,[7] a la hora de reconocer la Línea Óder-Neisse ha contribuido en

7. Konrad Adenauer, canciller de Alemania Occidental desde 1949 hasta 1963.

gran medida a consolidar el sistema soviético de países satélite. Debería resultar perfectamente claro para todo el mundo que el temor a Alemania por parte de los países satélite ha frenado de forma decisiva, y en parte imposibilitado, todos los movimientos de reforma en Europa del Este. El hecho de que ni siquiera la izquierda, ni la Nueva ni la Vieja, se atreviera a tocar ese delicado punto de la posguerra alemana solo podía servir para reforzar ese miedo de forma considerable.

A. R.: *Volvamos, una vez más, a su estudio* Sobre la violencia. *En él, usted escribe: «Siempre que la independencia nacional —es decir, la libertad respecto a la dominación extranjera— y la soberanía del Estado —es decir, la pretensión de poder sin control y sin límites en los asuntos exteriores— se asocian —y hasta ahora ninguna revolución ha sido capaz de sacudirse este concepto del Estado—, resulta inconcebible una solución teórica del problema de la guerra, de la cual depende no ya el futuro de la humanidad sino la cuestión de si la humanidad tendrá un futuro, y una paz garantizada en la tierra es tan utópica como la cuadratura del círculo». ¿En qué otra concepción del Estado piensa usted?*

H. A.: No pienso tanto en un concepto diferente de Estado como en la necesidad de cambiar este. Lo que llamamos «Estado» no es muy anterior a los siglos XV y XVI; lo mismo es aplicable al concepto de soberanía.

Entre otras cosas, la soberanía significa que los conflictos internacionales, en última instancia, solo pueden resolverse mediante la guerra; no hay otro último recurso. Sin embargo, hoy en día, y al margen de todas las consideraciones pacifistas, la guerra entre las grandes potencias se ha vuelto imposible debido al desarrollo monstruoso de los medios para la violencia. Así que asoma la siguiente cuestión: ¿qué puede sustituir a este último recurso?

La guerra, por así decirlo, se ha convertido en un lujo que solo las pequeñas naciones pueden permitirse todavía, y solo mientras no se vean arrastradas a los espacios de influencia de las grandes potencias y no posean sus propias armas nucleares. Las grandes potencias interfieren en esas guerras en parte porque están obligadas a defender a sus clientes y en parte porque dichas guerras son un elemento importante de la estrategia de disuasión mutua en la cual descansa hoy la paz mundial.

Entre los Estados soberanos no puede existir otro último recurso que la guerra. Si esta ya no sirve para ese propósito, el hecho por sí solo demuestra que necesitamos un nuevo concepto de Estado. Y es seguro que este no saldrá de la fundación de un nuevo tribunal internacional que funcione mejor que el de La Haya, o de una nueva Liga de las Naciones, porque estos solo servirían para reproducir allí los mismos conflictos —en el campo de los discursos, claro está, lo cual es más importante de

lo que se suele pensar— entre gobiernos soberanos o presumiblemente soberanos.

Creo que los principios básicos para un nuevo concepto de Estado pueden encontrarse en el sistema federalista, cuya ventaja es que el poder no se mueve en sentido ascendente ni descendente, sino que está dirigido horizontalmente, de manera que las unidades federales se frenan y controlan mutuamente. Y es que la verdadera dificultad en la especulación sobre estos asuntos reside en que el último recurso no debería ser *supra*nacional sino *inter*nacional. Una autoridad supranacional resultaría ineficaz o estaría monopolizada por la nación más fuerte, y esto conduciría a un gobierno mundial, el cual fácilmente podría convertirse en la más espantosa tiranía concebible, ya que no habría escapatoria de su fuerza policial global —hasta que finalmente se desintegrara.

¿Dónde encontrar modelos que puedan ayudarnos a construir, al menos teóricamente, una autoridad *inter*nacional entendida como el más elevado organismo de control? Suena paradójico, ya que lo más alto no puede estar en el medio, pero esta es la verdadera cuestión. Cuando he dicho que ninguna de las revoluciones, cada una de las cuales derribó una forma de gobierno y la reemplazó por otra, ha sido capaz de sacudirse el concepto de Estado y de su soberanía, estaba pensando en algo en lo que intenté profundizar un poco en mi libro *Sobre la revolución.* Desde las revoluciones del siglo

XVIII, todo gran levantamiento ha desarrollado los principios básicos de una forma de gobierno completamente nueva, la cual emerge directamente del curso de la propia revolución y con independencia de todas las teorías revolucionarias previas; es decir, emerge de las experiencias de la acción y de la resultante voluntad de los actores de participar en el desarrollo posterior de los asuntos públicos.

Esta nueva forma de gobierno consiste en el sistema de consejos, el cual, como sabemos, se ha echado a perder en todas las ocasiones y en todas partes, destruido directamente por las burocracias de los Estados nación o por las maquinarias de los partidos. No sabría decir si este sistema es una pura utopía —en cualquier caso, se trataría de una utopía del pueblo, y no de la utopía de los teóricos y de las ideologías—. Ahora bien, me parece la única alternativa que ha surgido a lo largo de la historia, y ha reaparecido una y otra vez. La organización espontánea de sistemas de consejos se produjo en todas las revoluciones: en la Revolución francesa, en la Revolución estadounidense —con Jefferson—, en la Comuna de París, en las revoluciones rusas, en la estela de las revoluciones en Alemania y en Austria tras la Primera Guerra Mundial y finalmente en la Revolución húngara. Es más, estos sistemas nunca vieron la luz como resultado de una teoría o tradición conscientemente revolucionaria, sino de manera totalmente espontánea, y en todas las ocasiones como si nunca antes

hubiera existido algo parecido. Por lo tanto, el sistema de consejos parece brotar de la experiencia misma de la acción política y corresponderse con esta.

A mi juicio, en esa dirección hay algo que encontrar: un principio de organización completamente distinto, que comienza desde abajo, continúa en dirección ascendente y por último conduce a un Parlamento. Pero no podemos extendernos sobre esto ahora. Y no es necesario, ya que quien esté verdaderamente interesado en la materia puede informarse a través de los importantes estudios publicados en años recientes en Francia y Alemania.

Para evitar un malentendido que hoy en día se produce con facilidad, debo decir que las comunas de *hippies* y *dropouts* no tienen nada que ver con esto. Al contrario, están basadas en una renuncia al conjunto de la vida pública, de la política en general. Son refugios para personas que han sufrido el naufragio político —y, como tales, están completamente justificados por motivos personales—. Las formas de estas comunas, tanto en Alemania como en los Estados Unidos, me parecen a menudo grotescas, pero las comprendo y no tengo nada en contra de ellas. Desde el punto de vista político, no tienen sentido. Los consejos buscan exactamente lo contrario, incluso si comienzan a pequeña escala, como las juntas de vecinos, las comunidades de propietarios, las asociaciones profesionales, los comités de empresa, etcétera. Existen consejos de los tipos más variados, no

solo los de los trabajadores, que son un caso especial en este campo.

Los consejos dicen: queremos participar, queremos debatir, queremos que nuestras voces se escuchen en público, y tener la posibilidad de determinar el curso político de nuestro país. Y dado que el país es demasiado grande para que todos nos reunamos y conjuntamente determinemos nuestro destino, necesitamos un cierto número de espacios públicos. Las cabinas de los colegios electorales donde depositamos nuestras votaciones son sin duda demasiado pequeñas, pues solo hay espacio para una persona; los partidos no sirven en absoluto; aquí estamos, la mayoría no somos otra cosa que electorado manipulado. Pero basta con que diez de nosotros nos sentemos alrededor de una mesa, cada uno exprese su opinión y escuche la de los demás, para que, a través de ese intercambio, podamos formarnos racionalmente una opinión. Además, averiguaremos quién de nosotros es el más adecuado para presentar nuestro punto de vista ante el consejo inmediatamente superior, donde a su vez nuestro punto de vista se aclarará mediante la influencia de otros puntos de vista, y se revisará o se demostrará erróneo.

Pero esto no significa que todo residente en un país tenga que ser miembro de un consejo. No todo el mundo quiere o tiene por qué involucrarse en los asuntos públicos. De este modo se hace posible un proceso autoselectivo para formar una verdadera élite política en

un país. Quienes no estén interesados en los asuntos públicos simplemente tendrán que aceptar que las decisiones se tomen sin ellos. Pero a todas las personas se les debe dar la oportunidad.

En esta línea veo la posibilidad de formar un nuevo concepto de Estado. Un consejo estatal de esta clase, al que el principio de soberanía le resultaría completamente extraño, se adaptaría admirablemente a federaciones de los tipos más variados, principalmente porque el poder se constituiría de manera horizontal, y no vertical. Ahora bien, si usted me pregunta qué posibilidades hay de que se realice, debo decirle que muy pocas, si es que existe alguna. Sin embargo, y a pesar de todo, quizás surja en la estela de la próxima revolución.

LA ÚLTIMA ENTREVISTA

Con Roger Errera
Un certain regard, ORTF TV, Francia
Octubre de 1973

En octubre de 1973, Roger Errera entrevistó a Hannah Arendt para la Office de Radiodiffusion-Télévision Française (ORTF). Las entrevistas, grabadas durante varios días, sirvieron para elaborar un programa de televisión de 50 minutos, dirigido por Jean-Claude Lubtchansky y emitido por primera vez el 6 de julio de 1974, dentro de la serie Un certain regard.
Para la versión televisiva, las respuestas de Arendt se tradujeron y doblaron por encima de su propia voz. Posteriormente, Ursula Ludz, estudiosa de la obra de Hannah Arendt, reconstruyó las respuestas originales sirviéndose del material sonoro así como de varias transcripciones y traducciones, y editó el borrador principal de la entrevista, tal y como fue televisada, para la publicación del presente texto. En él, las diferentes sesiones y los cortes dentro de las mismas vienen marcados mediante asteriscos.

Lo que sigue es la transcripción de mi entrevista a Hannah Arendt, filmada en Nueva York en octubre de 1973.

Mi interés en el trabajo de la autora se remontaba a 1965. Desde entonces, yo había revisado las traducciones al francés de *Eichmann en Jerusalén, Sobre la revolución* y *Los orígenes del totalitarismo*, y publicado las traducciones de *Antisemitismo* y *Crisis de la República* en la colección «Diáspora» de la editorial Calmann-Lévy, en 1972 y 1973. Ya había mantenido varios encuentros previos con Arendt, primero en su apartamento de Nueva York, durante el invierno de 1967, después en Colonia, en 1972, y finalmente cerca de Ascona (Suiza), durante su estancia en Tegna.

La idea de realizar esta película provino de un buen amigo mío, el difunto Pierre Schaeffer, por entonces encargado del Servicio de Investigación de la ORTF (la radiotelevisión pública francesa). Cuando me preguntó si estaba interesado en el proyecto, mi respuesta fue un *sí*, pero la inicial de Arendt fue un *no* categórico. Al final, sin embargo, aceptó. El hecho de que ya nos conocíamos indudablemente fue de ayuda.

En octubre de 1973, viajamos a Nueva York. Yo había pasado el verano en Grecia, releyendo sus libros y preparando la entrevista. Le envié a Arendt una breve propuesta de los temas que podíamos tratar, que ella aceptó, y nos pusimos de acuerdo en el procedimiento: dos horas diarias de entrevista, durante varios días, en una localización alquilada: un estudio de televisión o la oficina de su editor (Harcourt Brace Jovanovich). Ella se negó rotundamente a que la grabaran en su casa.

El momento, desde el punto de vista político, no era precisamente tranquilo: en Oriente Próximo acababa de tener lugar la guerra de Octubre entre árabes e israelíes, y en Estados Unidos había estallado el escándalo Watergate, que llevaría al presidente Nixon a presentar su dimisión en agosto de 1974, para evitar ser juzgado por las dos cámaras del legislativo. Si no me falla la memoria, durante el curso de nuestras conversaciones nos enteramos de la destitución de Archibald Cox, entonces fiscal especial, y de la renuncia de Elliot Richardson, fiscal general.

Hay algo más que un mero eco de estos sucesos en las entrevistas. Durante el transcurso de las mismas, Hannah Arendt fue muy amable y considerada, y dio muestras de un gran dominio de la situación, consultado sus notas solo cuando necesitaba citar algún texto. A mi juicio, dijo exactamente lo que pretendía decir, corrigiéndose inmediatamente a sí misma cuando era necesario. Evitó lo anecdótico y la conversación trivial. Con permanente elegancia, aceptó un ejercicio que no le resultaba cómodo ni familiar.

Tratamos asuntos muy variados: Europa y los Estados Unidos, la crisis constitucional en Washington, el legado de los sesenta y principios de los setenta en la sistema gubernamental estadounidense, la singularidad del totalitarismo en el siglo XX, Israel, la Diáspora y la condición judía. Podríamos haber pasado muchas horas, e incluso días, hablando de cada uno de estos temas. Fue

un privilegio excepcional para mí verla y escucharla mientras ella pensaba en voz alta.

Después de la grabación, trabajé durante meses con Jean-Claude Lubtchansky para montar el material en una pieza de 50 minutos de duración. El resultado se emitió en la primavera de 1974.

Volvía a reunirme con Hannah Arendt en Nueva York un año más tarde, en el otoño de 1975, poco antes de su fallecimiento, que se produjo el 4 de diciembre. Ese mismo día, cuando supe de su muerte, pasé toda la noche escribiendo un obituario que apareció en *Le Monde* al día siguiente, como epílogo de nuestro diálogo interrumpido.

ROGER ERRERA: *Usted llegó a este país en 1941, procedente de Europa, y lleva ya 32 años viviendo aquí. ¿Qué es lo que, como europea, le causó mayor impresión al llegar?*

HANNAH ARENDT.: Lo que más me impresionó... Verá, esto no es un Estado-nación, los Estados Unidos no son un Estado-nación, y a los europeos les resulta tremendamente difícil comprender este hecho tan simple, incluso aunque teóricamente ya lo sepan. Este país no está unido por una herencia o una memoria comunes, ni por la tierra, ni por la lengua ni por un mismo origen... Aquí no hay nativos. Los indios eran los nativos. Todos los demás son ciudadanos, y a estos ciudadanos tan solo los

une una cosa, pero se trata de algo muy importante: uno se convierte en ciudadano de los Estados Unidos simplemente aceptando la Constitución. Esta, según la opinión común en Francia y también en Alemania, no es más que un trozo de papel, y se puede cambiar. Aquí no, aquí es un documento sagrado, la constante rememoración de un acto sagrado, y ese acto es la fundación del país. Y la fundación consiste en lograr la unión de minorías étnicas y regiones completamente dispares sin que se produzca una asimilación ni una nivelación de las diferencias. Todo esto es muy difícil de comprender para los foráneos; es lo que un extranjero nunca entiende. Podríamos decir que este es un gobierno de leyes, no de hombres. Hasta qué punto es verdad y necesita serlo para el buen funcionamiento del país —he estado a punto de decir de la «nación»—, de los Estados Unidos de América, de la república, en realidad...

R. E.: *Durante los últimos diez años, los Estados Unidos han vivido una oleada de violencia política, marcada por los asesinatos del presidente Kennedy y de su hermano Bobby, por la guerra de Vietnam y por el escándalo Watergate. ¿Por qué los Estados Unidos pueden superar estas crisis que en Europa habrían conducido a cambios de gobierno o incluso a graves tensiones internas?*

H. A.: Permítame que lo plantee de otra manera: pienso que el punto de inflexión en todo este asunto fue el ase-

sinato del presidente Kennedy. Independientemente de cómo se explique y de lo que se sepa o no sobre lo ocurrido, lo cierto es que en ese momento quedó claro que, por primera vez en un largo periodo de la historia americana, un crimen en público había interferido en el proceso político. Y eso, de alguna manera, ha transformado dicho proceso. Como sabe, a ese asesinato le siguieron otros: Bobby Kennedy, Martin Luther King, etcétera. Y más tarde se produjo el atentado contra George Wallace, un acto en la misma línea.[1]

* * *

H. A.: A mi juicio, el caso Watergate ha revelado la que quizá es una de las crisis constitucionales más profundas que este país ha conocido. Y cuando digo «crisis constitucional» me refiero por supuesto a algo mucho más importante que «*une crise constitutionelle*» en Francia. No sé cuántas constituciones han tenido ustedes desde la Revolución francesa; por lo que yo recuerdo, hasta la Primera Guerra Mundial hubo 14. No es necesario entrar en detalles, cualquiera de ustedes lo sabe mejor que yo. En cualquier caso, en los Estados Unidos hay una sola Constitución, y esta constitución existe desde hace

1. Hannah Arendt se refiere al intento de asesinato de George Wallace, gobernador de Alabama, el 15 de mayo de 1972. En ese momento, Wallace era uno de los principales candidatos a la presidencia en las elecciones primarias de los demócratas.

casi dos siglos. Así que aquí es diferente; aquí una crisis constitucional pone en juego toda la estructura de gobierno.

Y dicha crisis, por primera vez en la historia de este país, consiste en un choque frontal entre el poder legislativo y el ejecutivo. En cierta medida, la propia Constitución falla en este asunto. Y me gustaría extenderme sobre ello un momento. Los Padres Fundadores nunca creyeron que la tiranía pudiera surgir del Ejecutivo, porque nunca lo consideraron como otra cosa que el órgano ejecutor de lo que el Legislativo decretaba —de diversos modos, pero dejémoslo ahí—. Hoy sabemos que el mayor riesgo de tiranía proviene, por supuesto, del Ejecutivo. Pero ¿qué pensaron los Padres Fundadores? Si tenemos en cuenta el espíritu de la Constitución, creyeron que se estaban liberando del dominio la mayoría, y por lo tanto es un gran error pensar que lo que aquí tenemos es una democracia, un error en el que caen muchos estadounidenses. Lo que aquí existe es un sistema republicano, y lo que más preocupaba a los Padres Fundadores era preservar los derechos de las minorías, porque opinaban que en un cuerpo político sano debe haber pluralidad de opiniones. A su juicio, lo que había que evitar era precisamente eso que los franceses llaman *«l'union sacrée»*, porque dicha unión sería ya una forma de tiranía o la consecuencia de una tiranía, y el tirano podía encarnarse perfectamente en la mayoría. Así pues, el gobierno en su totalidad se diseñó de modo que des-

pués de la victoria de la mayoría siempre hubiese una oposición. Y esta oposición es necesaria porque representa las opiniones legítimas de una minoría o de las minorías.

Por otro lado, deberíamos tener claro que la «seguridad nacional» es una expresión nueva en el vocabulario estadounidense. En realidad, si se me permite decirlo así, se trata de una traducción de la *«raison d'état»*. Y esta razón de Estado nunca había jugado ningún papel en este país. Es un nuevo producto importado. Ahora la seguridad nacional lo abarca todo, y, como usted sabrá por interrogatorio al señor Ehrlichman,[2] encubre todo tipo de delitos. Por ejemplo, el presidente goza de todos los derechos... el rey nunca se equivoca; es decir, el presidente es como el monarca de una república. Está por encima de la ley, y puede justificar cualquier acto alegando razones de seguridad nacional.

R. E.: *A su juicio, ¿en qué medida son específicas de nuestro tiempo estas consecuencias de la* raison d'état? *(Me refiero a lo que usted define como la irrupción de la criminalidad en el terreno de la política.)*

H. A.: En efecto, son algo propio de nuestra época, así lo creo. Al igual que lo es el asunto de los apátridas, que

2. Arendt alude a la declaración de John D. Ehrlichman, asesor de política interna del presidente Nixon, ante la Comisión del Senado encargada de la investigación del escándalo Watergate.

se repite una y otra vez con distinta apariencia, en diferentes países y con distintos emblemas. Pero retomemos la cuestión principal: cuando hablo de la irrupción masiva de la criminalidad en los procesos políticos me refiero a algo que va mucho más allá de los crímenes que, con razón o sin ella, se justifican apelando a la *raison d'ètat*, porque estos son siempre la excepción que confirma la regla, mientras que aquí nos enfrentamos de repente con un tipo de política que es en sí misma criminal.

Aquí no se trata en absoluto de la excepción que confirma la regla. No se trata de que nos digan que tienen que pinchar los teléfonos de todo el mundo, incluido el del propio presidente, porque estamos en una situación de emergencia, sino de que están convencidos de que pinchar teléfonos forma parte del proceso político normal. Así, tampoco nos dicen: solo robaremos en una casa una vez, robaremos en la consulta de un psiquiatra[3] una única vez y nunca más volveremos a hacerlo. Lo que dicen es que este tipo actos es completamente legítimo.

Por lo tanto, todo este asunto de la seguridad nacional procede del principio de la razón de Estado. Se

3. Arendt hace referencia al robo en el despacho del psiquiatra Lewis Fielding, perpetrado por una unidad encubierta de investigaciones especiales de la Casa Blanca, conocida como «los fontaneros», cuyo objetivo era encontrar material para desacreditar a Daniel Ellsberg, el ex analista militar que había filtrado los Papeles del Pentágono.

trata de una mercancía importada directamente de Europa. Por supuesto, los alemanes, los franceses y los italianos piensan que es algo totalmente justificado, ya que siempre han vivido bajo esa norma. Pero esta es precisamente la herencia de Europa con la que la Revolución estadounidense intentó romper.

* * *

R.E.: *En su ensayo sobre los Papeles del Pentágono,*[4] *usted describe la psicología de aquellos a quienes denomina «profesionales de la resolución de problemas», que por aquel entonces eran los asesores del gobierno estadounidense. Leo su cita: «Lo que los distinguía es que al mismo tiempo eran solucionadores de problemas; por lo tanto, no solo eran inteligentes, sino que también se enorgullecían de ser "racionales", y de hecho estaban, hasta niveles aterradores, por encima del "sentimentalismo"; enamorados de la "teoría", habitaban el mundo del simple esfuerzo mental...».*

H.A.: ¿Me permite que le interrumpa? Creo que es suficiente. Tengo un buen ejemplo, que procede precisamente de los Papeles del Pentágono, de esa mentalidad científica que acaba arrollando cualquier otro punto de

4. «Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers», *New York Review of Books*, 18 de noviembre de 1971, pp 30-39.

vista. Usted conoce la «teoría del dominó», la teoría oficial de la política exterior de los Estados Unidos durante la Guerra Fría, desde 1950 hasta aproximadamente 1969. Pues bien, lo cierto es que muy pocos de los sofisticados intelectuales que escribieron dichos papeles creían en esa teoría. Pienso que solo lo hacían dos o tres personajes que ocupaban puestos bastante altos de la Administración y que no eran precisamente muy inteligentes —el señor Rostow y el general Taylor—.[5] Es decir, la mayoría no creía en dicha teoría, pero actuaba como si fuese cierta, y no porque fuesen unos mentirosos o porque quisiesen complacer a sus superiores —en este sentido no hay nada que reprocharles—, sino porque esa teoría les proporcionaba un marco dentro del cual poder trabajar. Y a pesar de que todos los informes de inteligencia y todos los análisis de los hechos mostraban a diario que ese marco era erróneo, lo aceptaron, porque no tenían otro.

* * *

R.E.: *Me da la sensación de que nuestro siglo está dominado por la persistencia de un modo de pensamiento basado en el determinismo histórico.*

5. Walt Whitman Rostow, asistente especial del presidente Lyndon Johnson para Asuntos de Seguridad Nacional desde 1964 a 1968.

Maxwell D. Taylor, jefe del Estado Mayor Conjunto bajo el gobierno de Kennedy, entre 1962 y 1964, e, inmediatamente después, embajador en Vietnam del Sur durante un año.

H.A.: Sí, a mi juicio existen muy buenas razones para esta creencia en la necesidad histórica. El problema en todo este asunto —y se trata realmente de una cuestión abierta— es el siguiente: no conocemos el futuro. Todo el mundo actúa con vistas al porvenir, y nadie sabe lo que hace, porque el futuro se está construyendo a cada momento. La acción es un *nosotros* y no un *yo*. Solo si yo fuera la única podría prever qué va a pasar a consecuencia de mis actos. Pues bien, debido a esto parece que lo que realmente ocurre es del todo contingente, y la contingencia es sin duda uno de los factores más importantes a lo largo de toda la historia. Nadie sabe qué va a pasar, simplemente porque eso depende de una enorme cantidad de variables, es decir, del puro azar. Por otro lado, si uno contempla la historia de forma retrospectiva, puede encontrarle sentido al relato —a pesar de que todo haya sido contingente—. ¿Cómo es posible? Se trata de un verdadero problema para toda filosofía de la historia. ¿Cómo es posible que si miramos atrás siempre parezca que las cosas no habrían podido suceder de otro modo? Todas las variables han desaparecido, y la realidad nos impacta de forma tan abrumadora que no podemos tomarnos la molestia de considerar una infinita variedad de posibilidades.

R. E.: *Pero a pesar de que la historia refuta los modelos deterministas, nuestros contemporáneos siguen aferrados*

a ellos. ¿Cree usted que se debe a que tienen miedo a la libertad?

H. A.: Sí, seguro. Y con razón. Lo que ocurre es que no lo dicen. Si lo hicieran podría iniciarse un debate de inmediato. Bastaría con que lo dijesen. Por supuesto que tienen miedo; tienen miedo de tener miedo. Esa es una de las principales motivaciones personales. Tienen miedo a la libertad.

R. E.: *Volviendo al asunto de los Papeles del Pentágono, ¿cree usted que un ministro europeo, ante un inminente fracaso de su política, encargaría a un equipo de expertos ajenos al gobierno un estudio cuyo objetivo sería averiguar cómo...?*

H. A.: En el caso que nos ocupa no eran ajenos a la Administración. Procedían de todas partes, y también del gobierno.

R. E.: *Es cierto, pero estaban implicadas personas ajenas a la Administración. Así pues, ¿cree usted que un ministro europeo, ante la misma situación, encargaría un estudio de ese tipo para averiguar qué ha ocurrido?*

H. A.: Por supuesto que no.

R. E.: *¿Por qué no?*

H. A.: Ya sabe, por razones de Estado. Esa persona habría tratado de encubrir el asunto inmediatamente. Sin embargo, aquí es distinto. Me gustaría recordarle unas palabras de McNamara sobre la guerra de Vietnam, que yo misma he citado en *Lying in Politics:* «No resulta agradable ver cómo la mayor superpotencia del mundo asesina o hiere gravemente a miles de civiles cada semana, mientras, por motivos que generan una gran controversia, intenta someter a un pequeña nación atrasada». McNamara se pregunta: «¿Qué diablos está pasando?». Su actitud es muy americana. Y esa actitud nos muestra que, a pesar de lo que estaba ocurriendo, las cosas todavía funcionaban: aún había un McNamara dispuesto a aprender de los errores.

R. E.: ¿Y *cree usted que en la actualidad los líderes estadounidenses enfrentados a otras situaciones también desean saber?*

H. A.: No, creo que ya no queda nadie así. Bueno, en realidad, no sabría decirle. Si no me equivoco, McNamara estaba en la lista de enemigos de Nixon. Hoy lo he leído en el *New York Times*, y creo que es cierto. Esto nos muestra que esa actitud ha desaparecido de la política estadounidense, quiero decir de las altas esferas. Aquella gente ya creía que las campañas de imagen podían ocultar la realidad, y se preguntaron por qué habían fracasado. La respuesta es que no eran más que imáge-

nes. Ahora, sin embargo, es distinto: creen, además, que nadie debería intentar averiguar qué hay detrás de la imagen fabricada. Y esa, por supuesto, es una voluntad política completamente distinta.

R. E.: *Más allá de lo que el senador Fullbright llamara «arrogancia del poder»,*[6] *y más allá de lo que podríamos denominar «arrogancia del saber», ¿habría un tercer estadio que consistiría en la arrogancia a secas?*

H. A.: Sí, pero no sé si se trata de la arrogancia a secas. En realidad, diría que es la voluntad de dominar. Hasta la fecha no ha tenido éxito porque todavía podemos sentarnos a esta mesa y hablar libremente. Así que todavía no me han sometido. Y tampoco tengo miedo. Quizás esté equivocada, pero me siento completamente libre en este país. Por lo tanto, no han tenido éxito. Alguien, creo que Morgenthau,[7] llamó a esta iniciativa de Nixon «revolución frustrada». Pues bien, todavía no sabemos si ha fracasado —Morgenthau lo dijo demasiado pronto—, pero sí podemos afirmar una cosa: tampoco ha triunfado.

6. Errera se refiere al concepto que el senador de Arkansas, James Fulbright, desarrolló en su libro *The Arrogance of Power*, publicado en 1966, en el que criticó las justificaciones de la guerra de Vietnam ofrecidas por el gobierno estadounidense.

7. Hans Morgenthau, un influyente académico, experto en política exterior y relaciones internacionales, autor de *Politics Among Nations*.

* * *

R. E.: *Pero ¿el hecho de que los objetivos de la política se hayan vuelto ilimitados no supone la mayor amenaza en nuestros días? El liberalismo, al fin y al cabo, implica la idea de que la política tiene objetivos limitados. Así pues, ¿la posibilidad de que hombres y movimientos que se asignan a sí mismos objetivos ilimitados asciendan al poder no es acaso el mayor peligro de nuestro tiempo?*

H. A.: Espero no desconcertarle si le digo que no estoy completamente segura de ser liberal. En ese sentido, no comulgo con ningún credo. No me adscribo a ninguna filosofía política susceptible de resumirse en un *ismo*.

R. E.: *Por supuesto, pero en cualquier caso todas sus reflexiones filosóficas se fundamentan en el pensamiento liberal y en lo que este toma prestado de la Antigüedad.*

H. A.: ¿Es Montesquieu un liberal? ¿Diría usted que todas las personas que considero relevantes son liberales? Verá, *«moi je me sers où je peux»*, me valgo de todo aquello que me resulta útil. A mi juicio, una de las grandes ventajas de nuestro tiempo consiste en que, como dijo René Char, *«notre héritage n'est garanti par aucun testament»* (nuestra herencia no está garantizada por

ningún testamento).[8] Es decir, tenemos plena libertad para beber de las experiencias y el pensamiento del pasado.

R. E.: *Pero ¿no supone esta libertad extrema un riesgo alarmante para muchos de nuestros contemporáneos que preferirían encontrar una teoría ya desarrollada, una ideología, y aplicarla?*

H. A.: Cierto, sin duda alguna.

R. E.: *¿Acaso no corre el riesgo de convertirse en la libertad de unos pocos, de aquellos con la fuerza suficiente para descubrir nuevas vías de pensamiento?*

H. A.: No, en absoluto. Simplemente se basa en la convicción de que cada ser humano es un ser pensante, que puede reflexionar como yo lo hago y, por lo tanto, juzgar por sí mismo, si así lo desea. Lo que ignoro es cómo conseguir despertar en él ese deseo. Creo que reflexionar es lo único que puede ayudarnos. Pensar siempre significa hacerlo de manera crítica, y pensar de manera crítica siempre significa ser hostil. De hecho, todo pen-

8. La cita correcta de Char, que procede de *Feuillets d'Hypnos* (Gallimard, París, 1946), es la siguiente: «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*» (nuestra herencia no viene precedida por ningún testamento). Arendt usa la cita en el arranque de su obra *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política.*

samiento socava cualquier regla inflexible, cualquier convicción general, etcétera. Todo lo que ocurre durante el pensamiento implica un examen crítico de aquello que existe. Es decir, no existen los pensamientos peligrosos por la sencilla razón de que, en sí mismo, el pensamiento es una empresa muy peligrosa. Por lo tanto, ¿cómo puedo convencer a alguien para que piense? No niego que pensar sea peligroso, pero diría que no pensar lo es incluso más.

R. E.: *Volvamos a las palabras de René Char: «Nuestra herencia no viene precedida por ningún testamento». ¿Cuál cree usted que será la herencia que dejará el siglo XX?*

H. A.: Todavía estamos en él. Verá, usted es joven, y yo vieja, pero todavía estamos aquí para dejar algo.

R. E.: *¿Qué legaremos al siglo XXI? Ya hemos dejado atrás tres cuartas partes de nuestro siglo...*

H. A.: No lo sé. Estoy segura de que legaremos el arte moderno, a pesar de que actualmente pasa por un momento bajo; es natural que haya un cierto agotamiento después de la enorme explosión de creatividad que, especialmente en Francia, se produjo durante los primeros 40 años del siglo. Toda nuestra era, el siglo XX al completo, será probablemente de las más grandes en la historia, aunque no en el terreno de la política.

R. E.: *¿Y qué hay de los Estados Unidos?*

H. A.: No creo que formen parte del legado. En absoluto.

R. E.: *¿Por qué?*

H. A.: Verá, se necesita una cierta tradición.

R. E.: *¿No existe una tradición artística estadounidense?*

H. A.: No, no existe una gran tradición. Sí la hay en la poesía, en la narrativa, en la literatura en general, pero en el terreno de las bellas artes solo me quedaría con la arquitectura. Los edificios de piedra son como tiendas de nómadas que han sido petrificadas.

* * *

R. E.: *Su trabajo trata con frecuencia sobre la historia moderna de los judíos y el antisemitismo, y al final de uno de sus libros afirma usted que el nacimiento del movimiento sionista, a finales del siglo XIX, fue la única respuesta política que los judíos han ofrecido jamás a dicho antisemitismo.*[9] *¿En qué medida la existencia de Israel*

9. Véase *Los orígenes del totalitarismo*.

ha transformado el contexto político y psicológico en el que los judíos habitan el mundo?

H. A.: Creo que lo ha cambiado todo. Hoy los judíos de todo el mundo hacen causa común con Israel.[10] Les parece que tienen un Estado, una representación política como la de los irlandeses, los ingleses, los franceses, etcétera. No solo una tierra natal, sino también un Estado-nación. Y, por supuesto, su actitud hacia los árabes depende en gran medida de esta identificación, que entre los judíos procedentes de Europa Central se produjo de modo casi instintivo e irreflexivo. Es decir, consideran que el Estado debe ser necesariamente un Estado-nación.

Ahora, sin embargo, la relación entre la diáspora e Israel —o la antigua Palestina— ha cambiado, y lo ha hecho porque Israel ya no es simplemente un refugio para los judíos desamparados de Polonia —donde un sionista era alguien que intentaba obtener dinero de los judíos ricos para dárselo a los judíos pobres—. Ahora Israel representa al pueblo judío en todo el mundo. Que nos guste o no es otro asunto, pero no quiere decir que la diáspora judía tenga que compartir siempre la opinión del gobierno de Israel. No es una cuestión de gobierno, sino de Estado, y mientras el Estado exista será quien nos represente a los ojos del mundo.

10. El 6 de octubre de 1973 Egipto y Siria habían atacado Israel, y se había desencadenado la guerra de Yom Kipur.

R. E.: *Un sociólogo francés, Georges Friedmann, escribió hace 10 años un libro titulado* ¿El fin del pueblo judío?, *en el que llegaba a la conclusión de que en el futuro, por un lado, existiría un nuevo Estado, una nación israelí, y, por otro, en los países de la diáspora, se produciría la asimilación de los judíos, quienes perderían gradualmente sus rasgos propios.*

H. A.: Esa hipótesis parece plausible, pero opino que es errónea. Verá, en la Antigüedad, cuando todavía existía un Estado judío, había ya una gran diáspora. Después de siglos conociendo distintas formas de gobierno y de Estado, el pueblo judío, que es de hecho el único pueblo antiguo que ha sobrevivido, nunca se ha asimilado. Si la asimilación fuese posible, habría ocurrido hace mucho tiempo. Hubo una oportunidad durante el periodo romano, otra en la España medieval, y por supuesto también en los siglos XVIII y XIX. Verá, un pueblo, un colectivo, no se suicida. Creo que el señor Friedmann se equivoca porque no comprende que los sentimientos de los intelectuales, quienes sin duda pueden cambiar de nacionalidad y absorber otra cultura, no se corresponden con los sentimientos del pueblo en su conjunto, y menos con los de un pueblo que se ha constituido según las leyes que todos conocemos.

R. E.: *¿Qué significa para los judíos la asimilación en la sociedad estadounidense?*

H. A.: La asimilación judía, en el sentido que acabamos de mencionar, de asimilación a la cultura circundante, no existe. ¿Podría decirme a qué deberían asimilarse los judíos aquí?, ¿a lo inglés?, ¿a lo irlandés?, ¿a lo alemán?, ¿a lo francés? Como sabe, aquí hay gente procedente de todas partes...

R. E.: *Y cuando la gente dice que los judíos estadounidenses están muy americanizados —no solo que son americanos, sino que están americanizados—, ¿a qué se refiere?*

H. A.: Se refiere al estilo de vida. Todos esos judíos son buenos ciudadanos americanos. Es decir, hace alusión a la vida pública de los judíos, no a su vida privada ni a su vida social, porque en estos ámbitos son más judíos que nunca. Muchos jóvenes estudian hebreo incluso si sus padres han olvidado ya la lengua. Pero lo verdaderamente importante es Israel: si uno está a favor o en contra de Israel.

Fíjese, por ejemplo, en los judíos alemanes de mi generación que se han asentado en este país: en un abrir y cerrar de ojos se convirtieron en judíos nacionalistas, mucho más nacionalistas de lo que yo lo haya sido jamás, a pesar de que milité en el sionismo y ellos no. Yo nunca dije que era alemana, sino judía. Pero hoy en día todos se asimilan. ¿A qué? A la comunidad judía, puesto que ya estaban acostumbrados a la asimilación;

se asimilaron a la comunidad judía de los Estados Unidos, y eso implica que, con el fervor característico de los nuevos conversos, se volvieron nacionalistas y partidarios de Israel.

R. E.: *A lo largo de la historia el pueblo judío ha asegurado su supervivencia gracias principalmente a una especie de lazo religioso, pero en la actualidad las religiones en general atraviesan una crisis, en la que la gente trata de aflojar los grilletes que la religión impone. En estas circunstancias, ¿qué es lo que hoy mantiene la unidad del pueblo judío en todo el mundo?*

H. A.: A mi juicio, su tesis es errónea. Cuando usted dice *religión*, piensa, naturalmente, en la religión cristiana, que es un credo y una fe. Pero esto no es exactamente así en el caso de la judía: se trata de una religión nacional, en la cual religión y nación coinciden. Por ejemplo, como usted sabe, los judíos no reconocen el bautismo; para ellos es como si nunca hubiese existido. Es decir, de acuerdo con su ley, un judío nunca deja de serlo. Se es judío por el mero hecho de nacer de madre judía —cuando la identidad del padre es desconocida, está prohibido intentar averiguarla—. Por lo tanto, la noción de religión es totalmente distinta: es más una manera de vivir que una religión en el sentido específico del cristianismo. A modo de ejemplo, le contaré una anécdota. Recuerdo que de niña recibí instrucción reli-

giosa, judaica, y al cumplir los 14 años evidentemente quería rebelarme y hacerle algo malo a mi profesor, así que un día, durante la clase, me levante y dije: «No creo en Dios». Mi profesor me contestó: «¿Y quién te ha pedido que lo hagas?».

* * *

R. E.: Señora Arendt, *su primer libro, publicado en 1951, tiene por título* Los orígenes del totalitarismo. *En él, usted no solo se propuso describir el fenómeno, sino también explicarlo. De ahí la siguiente pregunta: ¿qué es para usted el totalitarismo?*

H. A.: En primer lugar, permítame precisar algo que no todo el mundo comparte: un régimen totalitario no es una simple dictadura ni una simple tiranía.

Intenté analizar el totalitarismo como una nueva forma de gobierno desconocida hasta la fecha. Por lo tanto, traté de enumerar sus principales características. Entre ellas, me gustaría recordarle una que está completamente ausente en todas las tiranías actuales: el papel del inocente, de la víctima inocente. Bajo el régimen de Stalin, uno podía ser deportado o asesinado sin haber hecho nada. Se le asignaba un papel de acuerdo con el dinamismo de la historia, y tenía que jugar dicho papel al margen de lo que hubiese hecho o dejado de hacer. Ningún gobierno hasta entonces había asesinado a la

gente por decir *sí*. Generalmente, los gobiernos y los tiranos lo hacían por la razón contraria, por decir *no*. Al respecto, un amigo me recordó que algo similar ya se había dicho en China hace muchos siglos, a saber, que los hombres que cometen la impertinencia de asentir no son mejores que quienes desobedecen y se oponen. Y esta, por supuesto, es la quintaesencia del totalitarismo: la dominación total del hombre sobre el hombre.

En este sentido, hoy en día el totalitarismo no existe, ni siquiera en Rusia, donde gobierna una de las peores tiranías que jamás hemos conocido. Ahora, incluso en Rusia tienes que haber hecho algo para que te envíen al exilio, a los campos de trabajo forzado o a un centro psiquiátrico.

Pero pensemos por un momento qué es la tiranía, porque, al fin y al cabo, los regímenes totalitarios surgieron en un momento en que la mayoría de los gobiernos europeos eran ya dictaduras. Estas, si tenemos en cuenta el sentido original del concepto, de la palabra, no son tiranías; en las dictaduras se suspenden temporalmente las leyes en caso de emergencia, generalmente una guerra civil o con otro país, o algo por el estilo. La dictadura está limitada en el tiempo; la tiranía, no.

* * *

H. A.: Cuando escribí *Eichmann en Jerusalén*, una de mis principales intenciones era acabar con la leyenda

de la grandeza del mal, de la fuerza demoníaca, hacer que la gente dejase de admirar a los grandes malvados como Ricardo III. En la obra de Brecht encontré la siguiente observación: «Los grandes criminales políticos deben ser expuestos, y expuestos especialmente a la burla. En realidad, no son grandes criminales políticos, sino gente que permitió grandes crímenes políticos, que es algo completamente distinto. El fracaso del proyecto de Hitler no indica que él fuese un idiota». Pues bien, antes del ascenso de Hitler al poder, su supuesta idiotez era un prejuicio generalizado entre sus opositores. Así que se publicó una gran cantidad de libros que intentaban justificar sus actos y mostrarlo como un gran hombre. En ese sentido, Brecht dice: «Que Hitler fracasara no significa que fuese un idiota, pero tampoco la envergadura de su proyecto lo convierte en un gran hombre». Así pues, ni lo uno ni lo otro; toda esta noción de grandeza carece de sentido aquí. «Si las clases dirigentes —continúa Brecht— permiten que un criminal de poca monta se convierta en un gran criminal, eso no significa que este tenga derecho a ocupar una posición privilegiada en nuestro enfoque de la historia. Es decir, el hecho de que sea un gran criminal y de que sus actos tengan graves consecuencias no aumenta su estatura». Y, en un sentido más amplio, Brecht termina haciendo una observación bastante abrupta: «Podemos afirmar que la tragedia trata los sufrimientos de la humanidad de modo menos serio que la comedia».

Se trata, por supuesto, de una afirmación impactante, pero al mismo tiempo pienso que es absolutamente cierta. Si alguien quiere conservar la integridad en las circunstancias de las que hablamos, resulta imprescindible recordar nuestra antigua perspectiva de las cosas, y decir: «Haga lo que haga, incluso si asesina a diez millones de personas, sigue siendo un payaso».

R. E.: *La publicación del libro sobre el juicio de Eichmann desencadenó reacciones muy encendidas. ¿Por qué razón?*

H. A.: Bueno, como ya he dicho antes, la controversia se debió fundamentalmente al hecho de que ataqué a la burocracia, y si atacas a la burocracia tienes que prepararte, porque esta se defenderá, te atacará e intentará hacerte la vida imposible. Se trata, más o menos, de un asunto político sucio. Ahora bien, lo cierto es que para mí no supuso un motivo de disputa. Sin embargo, aunque no se hubiese organizado esa campaña contra mi persona, la oposición al libro habría sido igualmente fuerte, porque los judíos se sintieron ofendidos, y entre ellos había personas a las que realmente respeto. Por eso puedo comprenderlo. Se ofendieron principalmente por las palabras de Brecht, por la mención a la risa. En aquel momento, mi risa era en cierta medida inocente, no era fruto de la reflexión. En Eichmann vi a un payaso.

Por ejemplo, él nunca se arrepintió de todo lo que les había hecho a los judíos, pero en cambio tuvo remordimientos a causa de un pequeño incidente: durante un interrogatorio, había abofeteado al entonces presidente de la comunidad judía en Viena. Solo Dios sabe la cantidad de cosas mucho peores por las que estaba pasando la gente, pero él únicamente se recriminó a sí mismo esa bofetada. Creía que había cometido un terrible error. Había perdido la compostura, por así decirlo.

* * *

R. E.: *¿A qué cree usted que se debe el auge de todo un género literario que, cuando se trata del nazismo, con frecuencia describe a los líderes del régimen y los crímenes de forma novelesca e intenta humanizarlos, y por lo tanto, indirectamente, justificarlos? ¿Piensa que dichas publicaciones tienen una intención meramente comercial o les atribuye un significado más profundo?*

H. A.: Pienso que es algo *significativo*. Nos muestra que lo que ocurrió una vez puede repetirse, algo que a mi juicio no ofrece lugar a dudas. Verá, en la historia de la humanidad, la tiranía fue descubierta muy pronto, y también muy pronto identificada como enemiga. Sin embargo, eso jamás ha impedido que un tirano se convierta en tal cosa. No evitó a Nerón, y tampoco a

Calígula. Y los casos de Nerón y de Calígula no han impedido un ejemplo más cercano de lo que la irrupción en masa de la criminalidad puede significar para el proceso de la política.

INFORMACIÓN BIOGRÁFICA

Günter Gaus (Brunswick, 1929-Hamburgo, 2004) fue un periodista, presentador de televisión y político alemán. El programa *Zur Person*, en el que entrevistó a políticos, científicos y artistas, se emitió desde 1963 hasta 2003.

Joachim Fest (Berlín, 1926-Kronberg im Taunus, 2006) fue un historiador, periodista, crítico y editor alemán. Entre 1973 y 1993 editó la sección cultural del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Es autor de una aclamada biografía sobre Hitler y de otros trabajos sobre el Tercer Reich, entre los que se incluyen *Conversaciones con Albert Speer*, *Yo no. El rechazo del nazismo como actitud moral* y *El hundimiento. Hitler y el final del Tercer Reich*.

Adelbert Reif (Berlín, 1936-Múnich, 2013) fue un destacado periodista alemán, editor, entre otras obras, de *Claude Lévi-Strauss. Mythos und Bedeutung*.

Roger Errera (1933-2014), jurista francés, fue miembro del *Conseil d'Etat* y del Comité de Derechos Humanos de las

Naciones Unidas, ejerció la docencia en la Escuela Nacional de Administración, en el Instituto de Estudios Políticos y en las universidades de Budapest y Londres y dirigió la colección «Diáspora» de la editorial Calmann-Lévy.

ESTA PRIMERA REIMPRESIÓN
DE «LA ÚLTIMA ENTREVISTA»,
DE HANNAH ARENDT,
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN BARCELONA
EN EL MES DE ABRIL DE 2016